DIE STOISCHE LEHRE VOM TOD

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität
zu Tübingen

vorgelegt

von

ERNST BENZ
aus Friedrichshafen

DRUCK VON W. KOHLHAMMER
STUTTGART 1929

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen

Referent: Professor Dr. Weinreich

Tag der mündlichen Prüfung:
23. Juli 1928

Die vollständige Arbeit erscheint unter dem Titel: „Das Todesproblem in der stoischen Philosophie“ als Heft 7 der „Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft“ im Buchhandel bei dem Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart

Inhaltsverzeichnis.

A. Das Todesproblem in der stoischen Physik und Psychologie.

Seite

I. Der zenonische Materialismus 1
1. Einleitung 1
2. Der Tod innerhalb der Elementenlehre als μεταβολή 4
3. Der Begriff der μεταβολή in der alten Naturphilosophie . . . 4
4. θάνατος und μεταβολή 5
5. Das συγκριμάτιον 6
6. Die μεταβολή als kosmisches Gesetz 7
7. Hylozoismus 9
8. χωρισμός 10
II. Die Kritik des Panaitios 12
1. Argumente der Skepsis 12
2. Karneades und Panaitios 14
III. Die Lehre des Poseidonios 17
1. Das elementare Weltbild 17
2. Die Wärmelehre 19
3. Der biologische Vorgang des Todes 20
4. Die Loslösung vom Element 21
5. Der psychologische Vorgang des Todes 22
6. Schlaf und Tod 23
7. „Dualismus“ 24
8. Die medizinische Darstellung 25
9. Kleanthes und Poseidonios 26
IV. Das Eindringen des Dualismus 30
1. Die ethische Spaltung bei Seneca 30
2. Der physiologische Todesvorgang 30
3. Der psychologische Todesvorgang 31
4. Tod und Kosmos 31
5. Mensch und Kosmos bei Seneca und Cicero 33
6. Die religiöse Einstellung 35
V. Die Lehre Epiktets 36
1. Die naturwissenschaftliche Uninteressiertheit Epiktets 36
2. Der physikalische Begriff der ἀλλοίωσις 37
3. Die psychologische Lösung 38
4. Der χωρισμός 39
5. Die Einbeziehung in das Naturgesetz 40

Seite

VI. Die Ueberwindung des Materialismus 41
1. Die Durchbrechung des monistischen Weltbildes 41
2. Der Tod als psychologischer Prozeß 42
3. Die neue Einteilung 42
4. Die neue Wertung des συγκριμάτιον 43
5. Weiterwirken der Lehren 45
6. Zusammenfassung 46

B. Das Todesproblem als Teilproblem der stoischen Ethik.

I. Der Tod als Problem der stoischen Güterlehre . . . 48
1. Die Entwicklung der Lehre von den indifferentia bei Zenon, Ariston und Chrysipp 48
2. Stoa und Skepsis 50
3. Die positivistische Tugendlehre Zenons 50
4. Das φιλοζωεῖν bei Ariston und Chrysipp 51
5. Die Auseinandersetzung mit der Akademie 52
6. Die Modifizierung der chrysippeischen Güterlehre 53
7. Die ethische Motivierung des Selbstmords 54
8. Die Fixierung der ethisch zulässigen Fälle 55
9. Die epikureische und stoische Anschauung 56
10. Ablösung der logischen durch eine ethische Begründung bei Seneca 57
11. Die Einwirkung des Seneca'schen Pessimismus 58
12. Pessimismus? Seneca und die Kyniker 60
13. Die Verachtung des Lebens und seiner Scheingüter 60
14. Die Mißkreditierung des σωμάτιον bei Epiktet 63
15. Die weltverneinende Einstellung des Marc Aurel 64
16. Todesparadigmatik als Geschichtsphilosophie 65
II. Der Tod als Willensproblem 67
1. Die Lehre von der Willensfreiheit bei Zenon 67
2. Die Ausdehnung der freien Entscheidung auf Leben und Tod 68
3. εὔλογος ἐξαγωγή 69
4. Der kynische Freiheitsbegriff 71
5. Der Tod als sittliche Leistung 71
6. Die persönliche Motivierung bei Panaitios und Poseidonios . 72
7. Die Vogelfreiheit der Selbstbestimmung bei Seneca 73
8. Die Stärkung der persönlichen Selbstverantwortung durch Epiktet 75
9. Die religiös-sittliche Beschränkung der persönlichen Freiheit . 76
10. Schicksal und Willensfreiheit bei Epiktet 77
11. Der Tod aus sittlicher Verpflichtung 78
12. Die Verinnerlichung des Selbstbewußtseins bei Epiktet . . . 79
13. Die ἐπιστροφή bei Marc Aurel 83
14. Das Leben aus sittlicher Verpflichtung 84
15. Die Ablösung der persönlichen Freiheit durch die Unterwerfung unter das göttliche Gesetz 84

Seite

III. Die Philosophie als Kunst des Sterbens 85
1. Der Tod als Prüfstein des Lebens 85
2. Das Todesproblem als Kernproblem der Philosophie 87
3. Die Verdüsterung der Weltanschauung Marc Aurels durch die Häufung der Todesbetrachtung 88
IV. Der Tod als Schuld der Sünde 89
1. Der Begriff des Todes als einer Strafe in der frühgriechischen Philosophie 89
2. Sühneriten 91
3. Orphik 91
4. Empedokles 92
5. Der Schuldbegriff der stoischen Philosophie 93
6. Der Tod der Seele 94
7. Der διττὸς θάνατος bei Philo 95
8. Die Lehre vom Tod der Seele bei Seneca 98
9. Kritik des otium 100
10. Der Begriff des Todes der Seele bei Epiktet 102
11. Bei Marc Aurel 103
V. ἄωρος θάνατος 103
1. Zeit kein Wertmaßstab 103
2. Die ἀρετή als Wertmesser des Lebens 104
3. Die Relativierung des Zeitbegriffs 105
4. Der lebende Leichnam 105
5. Lebenszeit und Lebenswert 106
6. Der kynische Standpunkt 107
7. Die naturwissenschaftliche Begründung 108

Exkurs I.

Historische Exempla 111
1. Cato 111
2. Seneca 114
3. Die römische libertas 117

Exkurs II.

Die Kritik Augustins 119
1. Die Berufung auf das göttliche Gesetz 119
2. Der ‚Fall' Judas Ischariot 120
3. Der ‚Fall' Lucretia 121

Exkurs III.

Spuren im Mittelalter 124
1. Die stoische Güterlehre in der mystischen Theologie 124
2. Antike Gleichnisse 125
3. Die doppelte Interpretation Platos 126
4. Die Todesparadigmatik 127

Literatur.

H. v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, Leipzig 1903, Index von M. Adler, IV. Bd., Leipzig 1924.

H. v. Arnim, Die stoische Lehre von fatum und Willensfreiheit. Wiss. Beil. z. d. Jahresber. d. Phil. Ges. a. d. Univ. Wien, 1904—1907.

P. Barth, Die Stoa. 4. Aufl. Fromanns Klass. der Philosophie. Stuttgart 1922.

Ad. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa. Stuttgart 1890.

Ad. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart 1894.

Ad. Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament. Gießen 1921. (Relig. Versuche u. Vorarbeiten, Bd. X.)

W. Crönert, Kolotes und Menedemos (Studien zur Palaeogr. und Papyruskunde, hrsg. v. Wessely VI). Leipzig 1906.

H. Diels*, Der antike Pessimismus. Berlin 1922. (Schule und Leben, H. 1.)

A. Dyroff, Ethik der alten Stoa. Berlin 1897 id. Archiv f. Gesch. d. Philosophie. 1898 Bd. XI, 1899 Bd. XII.

L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms (9. Aufl. bearb. von Wissowa. Leipzig 1919 ff).

J. Geffcken, Kynika und Verwandtes. Heidelberg 1909.

A. Gercke, Chrysippea. Jahrb. f. kl. Phil. Suppl. XIV (1885) S. 689—781.

G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon. Leipzig/Berlin 1909.

K. Joel, Der echte und der xenophontische Sokrates. Berlin. I. 1893; II, 1 u. 2, 1901.

R. Helm, Lukian und Menipp. Leipzig/Berlin 1906.

R. Hirzel, Der Selbstmord. Arch. f. Rel. Wiss. XI, 1908.

R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosoph. Schriften. Bd. III, Tusc. disp. Leipzig 1883.

W. W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923.

W. W. Jaeger, Nemesius von Emesa. Berlin 1914.

W. Kutschbach, Das Verhältnis der stoischen Ethik zur Ethik Platons. Diss. Leipzig 1912.

C. Martha, Les moralistes sous l'empire romain. Paris 1894.

Ed. Norden, Agnostos Theos. Leipzig/Berlin 1913.

M. Pohlenz, De Ciceronis Tusc. Disp. Göttingen 1901, Progr.

K. Praechter, siehe Ueberweg.

K. Reinhardt, Poseidonios. München 1921.

K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie. München 1926.

---

*) Bei Zitaten aus Diels, Vorsokr., sind in Klammer die Zahlen der 2. Aufl. gesetzt.

A. de Ridder, L'idée de la mort en Grèce à l'époque classique. Paris 1896.
E. Rohde, Psyche[8]. Tübingen 1921.
A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa. Berlin 1892.
E. Seebach, Die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit. Crefeld 1898. Diss. Gießen.
Ueberweg-Praechter, Die Philosophie des Altertums. Bd. I, XII. Aufl. Berlin 1926.
H. Weber, De Senecae philosoph. dicendi ratione Bionea. Marburg. Diss. 1895.
P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung. Berlin 1892.
P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe, siehe P. Wendland und O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griech. Relig. u. Philos. Berlin 1895.
P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (Handb. z. Neuen Testament, Bd. I). Tübingen 1912.
U. von Wilamowitz-Moellendorf, Antigonos von Karystos. Philol. Unters. H. 4. Berlin 1881.
W. Windelband, Geschichte der Philosophie. Freiburg i. Br. 1900.
Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Teil III, 1. Abteilung. Herausgegeb. von Wellmann: Die nacharistotelische Philosophie. Leipzig, 1. Hälfte 1909, 2. Hälfte 1903.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548004_0086

A. Das Todesproblem in der stoischen Physik und Psychologie.

I. Der zenonische Materialismus.

Die materialistische Lehre *Zenons*, des Begründers der stoischen Schule, war nach der Behauptung *Polemons*, des Akademikers, ein philosophischer Synkretismus, was er in dem Bilde ausdrückte, Zenon habe seine Lehren zusammengestohlen [1]). Dieses Urteil, das abgeschwächt noch bei *Cicero* [2]) fortlebt, enthält zugleich die Kritik vieler Zeitgenossen. Denn von der boshaften Spitze abgesehen besteht die Bemerkung, daß viele Lehren des ersten Stoikers sich mit denen früherer Schulen decken, zu Recht. Eine Untersuchung über Begriffe und Probleme der frühen Stoa erfordert immer zugleich eine Untersuchung der Provenienz dieser Begriffe, die oft dadurch erschwert wird, daß zeitlich sich folgende Lehren von Späteren zusammengenommen, vertauscht, ja sogar wörtliche Zitate mit falschem Namen benannt wurden.

Diesem schon früh empfundenen Mangel an schöpferischer Originalität und Spekulation gegenüber besteht die Leistung *Zenons* in der Zusammenfassung der verschiedenen übernommenen Lehren zu einem einheitlichen, in sich geschlossenen Weltbild, zu einem *System*. Innerhalb dieses wohlgeordneten Systems ist dem Problem, zu dem eine jede Philosophie wegen seiner von Natur aus stets gleich starken Aktualität Stellung nehmen muß, dem Todesproblem, eine fest umrissene Abgrenzung vorbehalten, deren Darstellung die Aufgabe dieser Abhandlung ist.

---

1) Diogenes Laert. VII, 1, 25 οὐ λανθάνεις, ὦ Ζήνων, ταῖς κηπαίαις παρεισρέων θύραις καὶ τὰ δόγματα κλέπτων = er breche durch die Gartentüren ein.

2) Cicero de fin. V, 25, 74: (Stoici) totam ad se nostram philosophiam transtulerunt; atque ut reliqui fures earum rerum, quas ceperunt, signa commutant, sic illi, ut sententiis nostris pro suis uterentur, nomina tamquam rerum notas mutaverunt. Vergl. Ueberweg-Praechter I § 54. S. 412.

Die Stellung der frühen Stoa zum Tod als einem natürlichen Phänomen ist von vornherein bestimmt durch ihre rein materialistische Fassung des Weltbildes, innerhalb dessen sich Psychologie und Physik weithin decken. *Tertullian*, der aus der christlichen Notwendigkeit heraus, diesen Materialismus zu widerlegen, sich mit der zenonischen Lehre auseinandersetzt, berichtet die logische Kette des zenonischen Beweises[1]). Indem er von dem Satz ausgeht: „Die Seele ist ein dem Körper eingesäter Hauch" — spiritus consitus — schließt er von dieser Identifizierung weiter: „Quo digresso animal emoritur, corpus est: consito autem spiritu digresso animal emoritur: ergo consitus spiritus corpus est: consitus autem spiritus anima est: ergo corpus est anima."

Der psychologische Materialismus wird in der vorliegenden Beweisführung an Hand der Gleichsetzung der Seele mit dem Hauch abgeleitet und bringt auf Grund der Interpretation eines physikalischen Vorgangs das Psychische und Stoffliche auf die gleiche Stufe. Diese Beobachtung wird zu einer Erklärung des Vorgangs des Todes herbeigezogen, der darin besteht, daß aus dem Gesamtorganismus etwas wegtritt, durch dessen Verschwinden die gesamte Lebensfunktion gestört wird. Im Hauch, dessen unmittelbare Verknüpfung mit dem Lebensvorgang in Kultus und Mythos sich festgesetzt hatte, noch ehe ein naturwissenschaftlicher Aufklärungsgeist sich an die physikalische und biologische Ergründung der Ursachen heranmachte[2]), findet die primitive Naturbeobachtung das stoffliche Substrat dieses Etwas. Die frische Unbekümmertheit, die mit einem einfachen logischen Schluß voll Vertrauen auf die ratio die ganze Seelenlehre dadurch vereinfacht, daß sie das Seelische auf die Stufe des Körperlichen rückt, verschiebt dadurch die gesamte Problemstellung aus der Meta-

1) Tertullian de anima c. 5 = Arnim stoic. vet. frgm. I. fr. 137 vgl. Macr. in Somn. Scip. I, 14, 19: Zenon (dixit animam) concretum corpori spiritum.

2) „Von jeher hat dem Volksglauben die Psyche, vom Hauch und Atem benannt, als nahe verwandt den Winden, der bewegten Luft und ihren Geistern gegolten." Rohde II, 258. — Der älteste literarische Vertreter dieser Identifikation von ψυχή-πνεῦμα ist *Xenophanes*, der πρῶτος ἀπεφήνατο ὅτι ἡ ψυχὴ πνεῦμα (Laert. Diog. 9, 19, siehe Rohde ib. II, 259). *Epicharm* bringt diese Anschauung öfters in seinen Gedichten, so Epich. bei Plut. cons. ad Apoll. 110 A, weiter fr. inc. 7, siehe weitere Stellen bei Rohde ib. vgl. dazu auch die Definition *Chrysipps:* (ἡ ψυχὴ) ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον: Chrys. bei Plut. Stoic. rep. 1052 F. Rohde ib. II, 312.

physik in einen rein stofflichen Monismus, der die materielle Einheit von Seele und Leib lehrt und der Seele neben den anderen Elementen einen Platz einräumt. Ihren Stoff sah *Zenon* im Feuer nach dem Vorgang *Heraklits*[1]), der in der Natur des Feuers das Lebenselement erkannte. Die Ausdrücke „Dampf" und „warmer Atem" sind für Zenon Umschreibungen des Feuerhauchs der Seele[2]). Das seelische wie das organische Leben ist an das Vorhandensein dieses Elementes im Organismus gebunden: bei seinem Verschwinden tritt der Todeszustand ein. So wird durch eine Gleichordnung auf einer elementaren physikalischen Grundlage der Ausgleich der Spannung Körper — Seele, wie sie in der dualistischen platonischen Lehre bestand, geschaffen. Der Materialismus der Stoa nähert sich so dem Hylozoismus[3]).

Voraussetzung dieser Lehre ist ein physikalisches Weltbild, das sich stofflich nach Elementen gliedert. Die Elementenlehre hat Zenon aus der ionischen Naturphilosophie übernommen — gestohlen nach Polemon — und zur Grundlehre der stoischen Physik gemacht.

---

1) Die Verknüpfung der Seele mit einem Stoff (Hylozoismus) ist nicht nur Bestandteil der Elementenlehre, sondern auch im Atomismus Demokrits ist die Seele ein Körper, vgl. dazu Diels Dem. A 101 (369, 30) ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν, nämlich Feuer, und A 104 (369, 17) εἴπερ γὰρ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἐν παντὶ τῶι αἰσθανομένωι σώματι, ἀναγκαῖον ἐν τῶι αὐτῶι δύο εἶναι σώματα, εἰ σῶμα τι ἡ ψυχή, außerdem A 135 (374, 28). Vgl. dazu die Stellen, wo Heraklit von der Stofflichkeit der Seele spricht: Diels Herakl. B 12 (64, 14), dazu B 77 (73, 11), ψυχῆισι . . . θάνατον ὑγρῆισι γενέσθαι, B 118 (78, 10).

2) Arnim a. a. O. II, 218, 34 Chrysipp fr. 786 (Alexander Aphrod. de anima libri mant. p. 26, 13 Bruns): vgl. Erwin Rohde, Psyche II, 258 ff, weiter fr. 787 (218, 40): ὕλη μέν τις οἰκεία τῆς ψυχῆς ἐστι τὸ πνεῦμα, τὸ δὲ τῆς ὕλης εἶδος ἤδη κράσεως ἐν συμμετρίᾳ γιγνομένης τῆς ἀερώδους τε καὶ πυρώδους οὐσίας. Galen περὶ ψυχῆς ἠθῶν ed. Bas. I, 346 K. IV, 783. Alex. Aphrod. de mixtione p. 224, 32 Bruns - Arnim a. a. O. II (112, 35) = Chrys. fr. 310: καὶ γὰρ ἀέρος καὶ πυρὸς ὑφίστανται τὴν οὐσίαν ἔχειν τὸ πνεῦμα. Arnim a. a. O. II, (145, 41): τὸ πνεῦμα γεγονὸς ἐκ πυρὸς καὶ ἀέρος bei Alex. Aphrod. ib. p. 224, 14 Bruns - Chrys. fr. 442 dazu Arnim I (35, 34) = Rufus Ephes. de part. hom. p. 44 ed. Clinch. - fr. 127 Zenon: θερμασίαν δὲ καὶ πνεῦμα Ζήνων τὸ αὐτὸ εἶναί φησιν, weiter Arnim a. a. O. I (38, 27) - Longinus ap. Euseb. praep. evang. XV, 21,3 - Zenon fr. 139: ψυχὴ ἀναθυμίασις und Theodoret gr. aff. cur. V, 27 p. 129 Rae: ἄμφω γὰρ (Ζήνων καὶ Κλεάνθης) τοῦ στερεοῦ σώματος εἶναι τὴν ψυχὴν ἀναθυμίασιν, siehe auch Barth a. a. O. s. 33.

3) Vgl. die Ausführungen von Ueberweg-Praechter a. a. O. § 12 s. 55 f über den Hylozoismus Heraklits.

Da die Elemente nicht in ihrer bestimmten physikalischen Beschaffenheit endgültig verharrend gedacht wurden, verknüpft sich die materialistische Fassung des Todes mit einer bestimmten Vorstellung der Elementenlehre: dem Begriff der *Umwandlung* — μεταβολή. Dieser Begriff gehört schon zu den Lehren des *Anaximenes* in dem Sinne, daß der eine Stoff, den er als die Grundlage aller anderen annimmt, sich in die verschiedenen anderen Stoffe wandelt. Der gesamte Kosmos befindet sich ständig in dieser Wandlung, die in der Verdichtung — πύκνωσις — und Verdünnung — ἀραίωσις — der Luft besteht[1]). Weltentstehung und Weltzerstörung, die sich in stetem Wechsel folgen, hängen damit zusammen. Der Begriff der μεταβολή steht zwar nicht in den wenigen wörtlich überlieferten Fragmenten, doch nennt ihn Simplicius im Zusammenhang mit Lehren des Anaximenes[2]). Sicher findet er sich bei *Heraklit*, der in seiner Elementenlehre immer von der Umwandlung der Elemente ineinander spricht, ja sein ganzes Weltbild auf dem ständigen Ineinanderübergehen und Sichumwandeln aufbaut und analog der Umwandlung des menschlichen Organismus von einer μεταβολή κόσμου spricht.[3])

Schon in der Zeit der Ausbildung des naturwissenschaftlichen Weltbildes auf elementarer Grundlage verband sich mit dem Begriff der *Wandlung* der des *Todes*. In dem Fragment des *Heraklit*, das *Marc Aurel* heranzieht[4]), ist die Lehre von der Umwandlung der Elemente ineinander nicht nur insofern klargelegt, als der Ablauf der Wandlung in der Reihenfolge gelehrt wird, wie sie Heraklit in seiner Physik annimmt, sondern es ist auch betont, daß die

1) Siehe Diels Anaximenes A 5 (18, 23). A 7 (18, 15).

2) Ueberweg-Praechter a. a. O. § 11 s. 51. Diels a. a. O. B 2 (21, 19) γίγνεσθαι καὶ ἀναλύεσθαι und A 11 (19, 21) ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον τὸν κόσμον sowie ib. 18, 26 δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γενέσθαι und 19, 30 nennt den Begriff, ohne ihn auf den Tod zu beziehen. Bei der Einmaligkeit des Ausdrucks bei Anaximenes, bei der Mangelhaftigkeit der Fragmente und bei der Tatsache, daß die christlichen Philosophen die frühe ionische Naturwissenschaft meist in der Beleuchtung der Stoa sahen, besteht die Möglichkeit, daß der Ausdruck zurückverlegt wurde auf Zeiten, in denen er noch nicht fester Begriff innerhalb der ersten Versuche einer physikalischen Welterklärung geworden war.

3) Diels a. a. O. Herakl. A 5 (58, 35).

4) Marc Aurel IV, 46 ἀεὶ τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνῆσθαι ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν. Diels a. a. O. Herakl. B 36 (67, 8) = Clem. Alex. strom. VI, 16 (II, 435, 25).

Wandlung eine endgültige Aufhebung des Zustandes vor der Veränderung mit sich bringt, so daß sich die Begriffe Tod und Wandlung — θάνατος, μεταβολή — decken im Sinne eines fortschreitenden Übergangs aus einem Zustand in einen anderen gänzlich verschiedenen: „Der Tod der Erde sei das Wasser, der Tod des Wassers sei die Luft, der Tod der Luft sei das Feuer.“ Die Stoa hat diese Begriffe der herakliteischen Elementenlehre übernommen. *Zenon* beruft sich darauf, wenn er lehrt [1]), daß aus dem Feuer die Luft, aus dieser das Wasser, aus diesem die Erde hervorgehe. Der letzte große Stoiker billigt sie noch. Die Elementenlehre blieb die Arbeitshypothese, welche die Stoa, die sich bis auf Poseidonios wenig in ihren physikalischen Grundanschauungen änderte, bis zuletzt bewahrte.

Bei den gegebenen Lehren bedeutet also der Tod eine Umwandlung des Lebensstoffes, dem eben durch diese Veränderung seine lebenspendende Qualität abhanden kommt. Bei der Gleichsetzung der Psyche mit dem Feuerstoff bedeutet die Umwandlung des Organismus den Tod der Seele des Einzelnen, aus dessen Elementenmischung der feurige Lebensstoff mit dem letzten Hauch verschwindet. Diese Lehre hielt sich auch, nachdem *Poseidonios* die Seele aus ihrer Gleichsetzung mit dem Element — was ihm als eine Entwürdigung vorkommen mußte — erlöst hatte. *Seneca* schreibt in seinen quaestiones naturales [2]): „Alles wird aus allem: aus Wasser Luft, aus Luft Wasser, aus Luft Feuer, aus Feuer Luft, warum sollte nicht aus Erde Wasser werden?“

Freilich interessierten sich die Späteren wenig mehr für eine Darstellung, noch weniger für eine Prüfung oder gar Erweiterung und Änderung der physikalischen Grundlagen. Bezeichnend für das Überwiegen der ethischen Problemstellung in der späten Stoa ist, daß *Epiktet* auf die physikalischen Prozesse und Be-

1) Vgl. Arnim a. a. O. fr. 102 = Stob. ecl. I 17, 3 p. 512, 19 W: ἐκ πυρὸς τροπὴ εἰς ὕδωρ δι' ἀέρος γένηται . . . τὴν δὲ κρᾶσιν γίνεσθαι τῇ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ σώματος ὅλου δι' ὅλου τινὸς ἑτέρου διερχομένου, dazu Diog. Laert. VII, 142: ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα . . .

2) Seneca nat. quaest. III, 10: . . . fiant omnia ex omnibus. ex igne aer. ex aere aqua. ignis ex aere. ex igne aer. . . . nihil deficit quod in se redit. omnium elementorum alterni recursus sunt. quidquid alteri perit, in alterum transit, et natura partes suas velut in ponderibus constitutas examinat, ne portionem aequitate turbata mundus praeponderet. omnia in omnibus sunt.

griffe nirgends zu sprechen kommt. Doch sind sie dort, wo er kosmische Vorgänge beispielshalber nennt, vorausgesetzt. Die στοιχείωσις war eine ἠθική geworden. *Marc Aurel*, der ebenfalls mehr um eine befriedigende Lösung der sittlichen Probleme rang, als sich mit physiologischen Fragen zu beschäftigen, läßt dagegen die physikalischen Grundlagen noch deutlich erkennen. Die Lehre von der Umwandlung ist bei ihm festes Prinzip seiner Kosmologie und leitendes Gesetz des Universums, dessen Untergang und Tod durch das ständige Sichumwandeln der Elemente verhütet wird und das die dynamische Äquivalenz des Weltalls garantiert. Er drückt das in dem Bilde aus[1]): „Durch die Umwandlung — μεταβολή — der Elemente und Gemische rettet sich der Kosmos — σώζεται ὁ κόσμος —."

Damit ist die Stellung des *menschlichen Organismus* innerhalb des Kosmos gegeben: er ist ein *Elementengemisch* — συγκριμάτιον —[2]) und als solches dem physikalischen Gesetz der Umwandlung unterworfen, mit der sein Tod aufs engste verknüpft ist nach der alten stoischen Lehre — die dann später *Panaitios* benutzte, um die Sterblichkeit der Seele zu beweisen — daß nämlich das Ganze — τὸ ὅλον — der Wandlung und damit dem Tod verfallen ist, wenn sich die einzelnen Teile, in diesem Falle die στοιχεῖα umwandeln. So sagt *Marc Aurel*[3]): ἡ τῶν ὅλων φύσις τοῦτο ἔργον ἔχει τὰ ὧδε ὄντα ἐκεῖ μετατιθέναι, μεταβάλλειν, αἴρειν ἔνθεν καὶ ἐκεῖ φέρειν. πάντα τροπαί. πάντα συνήθη. Alles ist Wandlung! Für den Menschen als organisches Elementengefüge bedeutet der Tod nichts anderes als eine Änderung seiner physikalischen Mischungskonstitution. Was durch die Wandlung neu entsteht, kann von der Natur anderwärts zu anderen Zwecken wieder verwendet werden. Die Stoffe ändern sich und verwandeln sich; die Mischung ändert sich und verwandelt sich; aber die Gesamtmasse der Materie, der Teig der Schöpfung, bleibt sich ewig gleich. Als physikalischer Prozeß stellt der Tod unter das Naturgesetz: nichts geht verloren.

Den Vorgang der Umwandlung denkt sich *Marc Aurel* hand-

---

1) Marc Aurel II, 3: Σῴζουσι δὲ κόσμον, ὥσπερ αἱ τῶν στοιχείων, οὕτως καὶ αἱ τῶν συγκριμάτων μεταβολαί.

2) Marc Aurel VIII, 6.

3) Marc Aurel ib.

greiflich plastisch[1]). Der kynische Rationalismus, der die Welt aus einer gewollten Unbekümmertheit heraus als einen sauber und praktisch eingerichteten Haushalt zu betrachten geneigt ist, liefert ihm dazu die Bilder: „Die Natur schafft aus der Gesamtheit der Materie wie aus Wachs jetzt ein Füllen, schmilzt es wieder ein und benutzt denselben Stoff zur Formung eines Baumes, dann eines Menschen, dann wieder zu etwas anderem. Jedes von diesen Geschöpfen besteht nur ganz kurz." Eine solche populäre Darstellung von kosmischen Lehren nimmt sich manchmal im Munde des Imperators eines Weltreiches auffallend kleinbürgerlich aus, so z. B. wenn er an der gleichen Stelle dieses Naturgesetz der Elementenumwandlung und der Verwendungsmöglichkeit der freigewordenen Materie zu anderen Formen und organischen Bildungen durch folgendes Bild demonstriert[2]): „Es ist für einen Schrank nichts Schreckliches, zusammengefügt und auseinandergenommen zu werden." Der praktische Denker verharrt hier in der angewandten Philosophie des kleinen Mannes, läßt aber anderwärts das Bild nicht so drastisch und illustrativ, sondern abstrahiert das kosmische Gesetz und unterläßt dabei nicht, den Urheber der Lehre anzudeuten[3]): „Die ganze Materie befindet sich in einem ununterbrochenen *Fluß:* nahezu nichts steht fest", umschreibt er das kosmische Gesetz des πάντα ῥεῖ des Ephesiers[4]).

1) Marc Aurel VII, 23: Ἡ τῶν ὅλων φύσις ἐκ τῆς ὅλης οὐσίας ὡς κηροῦ νῦν μὲν ἵππάριον ἔπλασε, συγχέασα δὲ τοῦτο εἰς δενδρύφιον συνεχρήσατο τῇ ὕλῃ αὐτοῦ, εἶτα εἰς ἀνθρωπάριον, εἶτα εἰς ἄλλο τι· ἕκαστον δὲ τούτων πρὸς ὀλίγιστον ὑπέστη. Δεινὸν δὲ οὐδὲν τὸ διαλυθῆναι τῷ κιβυτίῳ ὥσπερ οὐδὲ τὸ συμπαγῆναι.

2) Marc Aurel VII, 23.

3) Marc Aurel V, 23: Πολλάκις ἐνθυμοῦ τὸ τάχος τῆς παραφορᾶς καὶ ὑπεξαγωγῆς τῶν ὄντων τε καὶ γινομένων. Ἥ τε γὰρ οὐσία οἷον ποταμὸς ἐν διηνεκεῖ ῥύσει καὶ αἱ ἐνέργειαι ἐν συνεχέσι μεταβολαῖς καὶ τὰ αἴτια ἐν μυρίαις τροπαῖς καὶ σχεδὸν οὐδὲν ἑστὼς καὶ τὸ πάρεγγυς τόδε ἄπειρον τοῦ τε παρῳχηκότος καὶ μέλλοντος ἀχανές, ᾧ πάντα ἐναφανίζεται.

4) Ein Unterschied ist zu bemerken: bei Heraklit sind die Stoffe selbst noch im Fluß und untereinander in einer ständigen Umwandlung gedacht: die verschiedenen Elemente stellen also selbst Umwandlungsstufen dar, die von einem Element, dem göttlichen Urfeuer abgeleitet sind. Die ältere Stoa kennt zwar diese physikalische Derivationstheorie der Stoffe als Verwandlungsstufen des Urfeuers (Ueberweg-Praechter I s. 420) in der Ausprägung der herakliteischen Weltentstehungslehre, die späte Stoa ist sich dessen aber nicht mehr bewußt. sondern behandelt, wenn davon die Rede ist, jedes Element als selbständiges qualitatives und quantitatives Fixum. Aus dem Zusammentreten der Elemente bildet sich der Organismus, im

Der Tod als biologisches Faktum ist also die *Aufgabe eines elementaren Mischungszustandes zugunsten eines anderen, neuen.* Tod treten seine Teile wieder auseinander und jedes fällt seinem eigentlichen Stoff wieder zu und wartet auf eine neue Verarbeitung, so schon bei Epiktet. Gerade dem Bild von der Ablösung der verschiedenen Formen, wie es sich bei Marc Aurel findet, entspricht mehr die Elementenlehre, wie sie Empedokles ausbildete und wie sie in seinen Fragmenten an verschiedenen Stellen zum Ausdruck kommt.

Diels Emp. B 17 (177, 16):

δίπλ' ἐρέω· τότε μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τότε δ'αὖ διέφυ πλέον ἐξ ἑνὸς εἶναι.
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη.

B 17 (178, 6) ἦι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτηι δ'αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

B 17 (179, 34) ἀλλ' αὐτ(ὰ) ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα.

B 26 (182, 1) ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης.
αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίνονται ἄνθρωποι τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορούμενα Νείκεος ἔχθει,
εἰσόκεν ἓν συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται.
οὕτως ἦι μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι,
ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
τῆι μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών.
ἦι δὲ τὰ δ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

B 21 (180, 9) ἐκ τούτων γὰρ πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔστι καὶ ἔσται,
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἄνερες ἠδὲ γυναῖκες,
θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ὑδατοθρέμμονες ἰχθῦς . . .
αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα
γίγνεται ἀλλοιωπά· τόσον διὰ κρῆσις ἀμείβει.

B 9 (175, 15)

Gerade mit dem letztgenannten Gedanken stimmt ein Anaxagoras-Fragment überein, das Nestle (Vorsokrat., Anax. fr. 2) so übersetzt: „Die Worte „Entstehen" und „Vergehen" brauchen die Hellenen nicht richtig, denn kein Ding entsteht oder vergeht, sondern es setzt sich aus vorhandenen Dingen zusammen oder löst sich in solche auf. Richtigerweise sollte man also statt „Entstehung" Zusammensetzung und statt „Vergehen" Auflösung sagen". Diels Anax. fr. B 17 (320, 6) τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.

Diese Lehre bleibt die ganze Entwicklung der Stoa hindurch auf dem Gebiet der Physik ziemlich konstant mit der Einschränkung, daß sich die Seelenlehre mit dem Eindringen von platonischen und aristotelischen Lehren von der Physik ablöste, was später zu behandeln ist[1]).

Die Verknüpfung des Lebens mit einem bestimmten Element erklärt aber nicht nur die Phänomene des Lebensprozesses wie Geburt und Tod, vielmehr liegt darin auch die Erklärung der *Permanenz und Äquivalenz des stofflichen Kosmos*, wie sie Philargyrius, der Virgilkommentator, von Zenon berichtet[2]): „Zenon lehre, die Welt bleibe selbst beständig, obwohl einiges von ihr unterginge, denn es wohnten ihr Elemente inne, aus denen Stoffe — materiae — erzeugt werden. So sagt er, sie nehme zwar zu, gehe aber nie unter, da Elemente zurückbleiben, durch die sie sich wieder erhole — revalescit —“: die Formulierung der Lehre von der Verknüpfung des Lebens und des Wachstums mit einem Element, dem schöpferischen Feuer. Die Worte: „Die Welt selbst bleibe beständig, obwohl einiges zugrunde gehe“, deuten eben auf jenen Vorgang der Auflösung von Einzelorganismen durch die Wandlung der Elemente ineinander, durch die eine Zerstörung der früheren Form bewirkt wird, wobei aber die Gesamtheit des Stoffes keinen Nachteil erleidet. Die Umwandlung ist also eine innere; der Tod des einzelnen stört nicht den Ablauf des allgemeinen Lebensprozesses, sondern ist eine Konsequenz des Lebensvorgangs, der das Ganze erhält. Das zweimalige Auftauchen des Bildes von der Genesung und Erhaltung der Welt durch diesen Vorgang — revalescere = σώζεσθαι — gibt einen technischen Ausdruck des zenonischen Monismus wieder.

Das Zeugnis des Tertullian zeigte schon, wie sich die frühstoische Seelenlehre auf denselben Grundsätzen aufbaute, die Seele mit dem schöpferischen Feuer identifizierte und dadurch die seelischen Vorgänge mit dem biologischen Verbrennungsvorgang direkt in Beziehung setzte. Die Zeugnisse für die zenonische Lehre von der Körperlichkeit der Seele sind häufig, da sie wegen

1) Vgl. den Abschnitt über Poseidonios s. 17 ff, bes. s. 21.

2) Philargyrius in Verg. Georg. II, 336 = Arnim I, 108 (32, 15): Zenon ex hoc mundo quamvis aliqua intereant, tamen ipsum perpetuo manere, quia inhaereant ei elementa, quibus generantur materiae: ut dixit crescere quidem, sed ad interitum non pervenire, manentibus elementis a quibus revalescat.

ihrer auffallenden Formulierung den Widerspruch von Platonikern und Aristotelikern und später vor allem seitens der Kirchenväter herausfordern mußte [1]). Der Ablauf einer logischen Beweisführung Zenons ist bei Stobaeus erhalten [2]), der deswegen interessant ist, weil er die platonische Formulierung, die am deutlichsten im Phaidon sich ausprägt, als Grundlage hat, nämlich die Lehre, der Tod sei die Trennung der Seele vom Körper — χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος [3]). Von hier aus schließt Zenon in dem Fragment mit dem Argument, mit dessen Kritik die spätere Widerlegung seiner Lehre einsetzte, — daß sich nichts Unkörperliches von einem Körper trennen könne, da einem Körper nichts Unkörperliches anhafte, — folgendermaßen: Von Gleichartigem könne nur Gleichartiges weggenommen werden: aus der Tatsache, daß die Seele am Körper hafte und sich im Tod vom Körper trenne, gehe klar hervor, daß sie selbst ein Körper sein müsse. Er versteht also den χωρισμός als *Trennung von Gleichartigem*. Die gleichen Worte, die im Munde des psychologischen Dualisten dualistisch sind, formulieren für den Monisten seine monistisch-materialistische Lehre. Die Kritik der Späteren nach dem Wiedereindringen der platonischen Psychologie mußte nachweisen, daß der Satz deswegen nicht richtig sei, weil die Gleichartigkeit

1) Vgl. Barth a. a. O. s. 33.

2) Nemes. de nat. hom. c. 2, p. 33 = Arnim fr. I, 137 (38, 16). ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον. ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος. σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. — In der mittelalterlichen lateinischen Übersetzung, die Holzinger edierte, c. 19: Mors est disiunctio animae a corpore. nil autem incorporeum a corpore disiungitur neque corpori coniungitur, sed anima coniungitur corpori et disiungitur. anima igitur non erit incorporea. sed horum verum est mortem esse distinctionem animae a corpore (Chrysipp in den Mund gelegt, der von Zenons Lehre darin nicht abweicht).

3) Der Begriff, für diesen Vorgang angewendet, stammt von Heraklit, gilt ihm aber nicht speziell für die Trennung von Körper und Seele, sondern allgemein für das Auseinandertreten eines Gefüges in seine einzelnen Teile und Elemente als Gegenbegriff der σύστασις, Diels a. a. O. Herakl. A 16 (69, 23) = Sext. adv. math. VIII, 130: πλησιάσαντες τῶι πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίγνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννυνται . . . κατὰ δὲ τὸν χωρισμόν . . . κτλ. Die Stoa hat die platonische Formulierung, wie sie sich im Phaidon 66 B findet, übernommen und im Sinne ihrer eigenen materialistischen Lehre interpretiert. Die Bezeichnung wurde zur allgemeinsten Formel und hat sich in diesem Wortlaut in die beiden Lexika des Suidas und Hesych gerettet, siehe Lex. Suid. und Hes. unter θάνατος.

von Stoff und Seele vorausgesetzt, nicht bewiesen sei. Zenon aber war ein Feind jeder Metaphysik und jedes Dualismus. Er fand den Niederschlag des feinen feurigen Seelenstoffs im warmen Dampf des Hauches und vollzog auf diese Erkenntnis hin eine Gleichsetzung des psycho-physischen Lebens- und Bewegungsablaufes. Chalcidius überliefert im Timaios-Kommentar diesen Gedankengang Zenons[1]): „quo recedente a corpore moritur animal, hoc certe anima est: naturali porro spiritu recedente moritur animal: naturalis igitur spiritus anima est“: eine Seelenlehre, die, sich — analog dem erstgenannten Beispiel auf Seite 2 — logisch auf den Ergebnissen einer Naturbeobachtung aufbauend, psychische und organische Vorgänge identifiziert.

Wie sich diese Lehre auf die Kosmologie und damit auf die Formulierung der stoischen Theodizee auswirkt, steht etwas wirr bei Augustin, der sich mit der stoischen Gotteslehre auseinandersetzte[2]): „Die Seele sei unsterblich — lehre Zenon —: es sei keine andere da als diese sichtbare Welt, und nur körperliche Vorgänge spielen sich in ihr ab, denn Gott selber halte er für Feuer.“ Die Abfolge der aufgezeichneten Gedanken ist etwa folgende: Erkenntnis der Stofflichkeit des Lebenselements: seine Identifikation mit dem Feuer: Gleichsetzung der Seele mit diesem Lebenselement, dem als Element die Qualität der Unsterblichkeit zukommt: Setzung des Gottesbegriffs als Totalität dieses Lebenselements, also Gleichsetzung mit der Totalität des feurigen Elementes: Die Folge der Erkenntnis seiner stofflichen Beschaffenheit ist die Erkenntnis der Einheit des Universums und damit der Einheit von Gott und Welt, von Leib und Seele. Der Tod erstreckt sich auf die einzelnen Teile, die der Umwandlung und Veränderung unterworfen sind, und bringt dadurch eine Auflösung des Gesamtorganismus in seine Elemente, die dadurch für eine andere Verwendung frei werden, ohne ihre Qualität zu verlieren: auch das Feuer behält seine Qualität als Lebens-

---

1) Chalcid. in Tim. c. 22 o. = Arnim I, 138 (38, 20).

2) Augustin. contra Academ. III, 17, 38 = Arnim I, 146 (40, 10): dicens (Zeno) eam (animam) esse mortalem nec quidquam esse praeter hunc sensibilem mundum nihilque in eo agi nisi corpore; nam et deum ipsum ignem putabat etc. vgl. Epiphanius adv. haeres. III, 2, 9 (DDG. p. 592, 21): ἔλεγε καὶ μετὰ χωρισμὸν τοῦ σώματος * * * καὶ ἐκάλει τὴν ψυχὴν πολυχρόνιον πνεῦμα, auch zu Anm. s. 3.

element, die es wieder betätigt, sobald es wieder zusammen mit anderen Stoffen eine neue Mischung zu einem neuen Organismus eingeht: darin liegt auch die Lehre Zenons von der bedingten Unsterblichkeit begründet, da dem im Tod freigewordenen Lebensfeuer so lange noch eine Eigenexistenz zufällt, bis es wieder in sein eigentliches Element zurückkehrt oder in einen anderen Organismus als Mischungselement eintritt.

II. Die Kritik des Panaitios.

Panaitios' Lehre von der Sterblichkeit der Seele im Zusammenhang mit der Sterblichkeit des Körpers ist das Resultat der Weiterführung des Gedankens von der Körperlichkeit der Seele und erstreckt sich gleichermaßen auf die Psychologie wie auf die Theologie.

Nicht allein die stoische Lehre kam zu dieser kritischen Erwägung: zu gleicher Zeit richtete sich *Karneades*, der Platoniker, gegen das Dasein einer unsterblichen Gottheit. Auch seine Skepsis stützt sich auf physikalische Erwägungen und Beobachtungen, von denen aus er logisch weiter schließt [1]): „Jedes lebende Wesen ist als Körper entweder einfach oder zusammengesetzt; aber weder der einfache noch der zusammengesetzte Körper kann unvergänglich und unsterblich sein. Das gleiche gilt, wenn die Gottheit als zusammengesetzter Körper, als Welt gedacht wird; denn da ihre Teile veränderlich und vergänglich sind, muß auch sie selbst vergänglich sein. Im Wesen der Seele liegt es ferner, daß die Elemente wohl eine Zeitlang in der sichtbaren Zusammensetzung verharren, nachher aber sich auseinanderlösen, um die

1) Schmekel a. a. O. s. 309, siehe Sext. Emp. adv. phys. I, 138 f: οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐδίδασκον, ὅτι ζῷόν ἐστιν ὁ κόσμος τῷ αὐτῷ χρησάμενος ἄν τις κατασκευάζοι, ὅτι καὶ ὁ θεός ἐστι ζῷον. τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττόν ἐστιν, οὐδὲν δὲ κρεῖττόν ἐστι θεοῦ. ζῷον ἄρα ἐστὶν ὁ θεός. (Chrysipp).

Seine Kritik: ὥστε σώζεσθαι τὰ τῆς ἀκολουθίας. εἰ γὰρ εἰσὶ θεοί, ζῷά εἰσιν. εἰ δὲ ζῷά εἰσιν, αἰσθάνονται. πᾶν γὰρ ζῷον αἰσθήσεως μετοχῇ νοεῖται ζῷον. εἰ δὲ αἰσθάνονται, καὶ πικράζονται καὶ γλυκάζονται. οὐ γὰρ δι' ἄλλης μέν τινος αἰσθήσεως ἀντιλαμβάνονται τῶν αἰσθητῶν, οὐχὶ δὲ καὶ τῆς γεύσεως. Es folgt das Karneadeszitat: ἔλεγεν ὁ Καρνεάδης· ῥητέον οὖν γεῦσίν τινα ἔχειν τὸν θεόν, καὶ διὰ ταύτης ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν γευστῶν. ἀλλ' εἰ διὰ γεύσεως ἀντιλαμβάνεται, γλυκάζεται καὶ πικράζεται. γλυκαζόμενος δὲ καὶ πικραζόμενος εὐαρεστήσει τισὶ καὶ δυσαρεστήσει. δυσαρεστῶν δέ τισι καὶ ὀχλήσεως ἔσται δεκτικὸς καὶ τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς. εἰ δὲ τοῦτο, φθαρτός ἐστιν.

ihrer Natur entsprechende Lage einzunehmen; also auch wenn sie (die Gottheit) als Welt gefaßt wird, ist sie vergänglich und sterblich; dies ist mit dem Wesen der Gottheit unvereinbar; folglich müssen wir auf ihre Nichtexistenz schließen."

Karneades geht von der gleichen physikalischen Grundvorstellung in der Entwicklung seiner Kosmologie und Theodizee aus, auf der Zenon in der Darstellung seiner Seelenlehre basiert: er setzt jedes lebende Wesen als Körper, als physikalische Einheit. Der eine sieht die Seele im Hauch und setzt sie mit ihrer sinnlich-stofflichen Erscheinung gleich; der andere sieht in Gott die Welt, die also ebenfalls substantiell als Körper gefaßt und damit den physikalischen Gesetzen unterworfen ist. Der Stoiker zieht den Schluß, die Seele selbst müsse Körper sein; der Platoniker kann das Resultat seiner skeptischen Untersuchungen mit dem Schulbegriff seines Idealismus nicht vereinbaren und kommt zu einer Negation da, wo der Stoiker eine Gleichsetzung annimmt. Voraussetzung ist auch bei dem Platoniker die *Elementenlehre*. Er verwendet für den Begriff der μεταβολή den verwandten Begriff der ἀλλοίωσις, der ebenfalls zu den Grundbegriffen der Elementenlehre gehört und bezeichnenderweise zuerst bei Heraklit[1]) sich findet. Für den Platoniker wie für den Stoiker ist der Tod eine Änderung — Umwandlung — des Ganzen bei Veränderung — Umwandlung — der Teile, die eine Veränderung des Ganzen naturnotwendig herbeiführt.

Ähnlich baut sich der zweite Beweisgang des Skeptikers auf[2]): „Jedes lebende Wesen ist seiner Natur nach der Empfindung fähig

1) Heraklit bei Diels A 16 (60, 21): οἱ ἄνθρακες κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται.

2) Cicero de nat. deor. III, 12, 20 ff: Cumque omne animal patibilem naturam habeat, nullum est eorum quod effugiat accipiendi aliquid extrinsecus, id est quasi ferendi et patiendi necessitatem, et, si omne animal tale est, immortale nullum est. Ergo itidem, si omne animal secari et dividi potest, nullum est eorum individuum, nullum aeternum; atsi omne animal ad accipiendam vim externam et ferendam paratum est; mortale igitur omne animal et dissolubile et dividuum sit necesse est.

An der gleichen Stelle ein weiteres Argument: Praeterea omnia haec tum intererint, cum in naturam aliam convertuntur, quod fit, cum terra in aquam se vertit, et cum ex aqua oritur aer, ex aere aether, cumque eadem vicissim retro commeant. Quodsi ea intereant, e quibus constat omne animal, nullum est animal sempiternum — das μεταβολή-θάνατος-Argument siehe Anm. s. 4—7.

und deswegen äußeren Eindrücken und Einflüssen ausgesetzt. Alle Empfindung aber hat Lust und Schmerz zum Inhalte; was nun dem Schmerz ausgesetzt ist, ist auch dem Untergang unterworfen; also kann kein lebendes Wesen ewig sein und es kann somit auch keine Gottheit geben." Wieder ist die Voraussetzung eine Anschauung, die Mensch = Lebewesen, Gott = Welt setzt, die Sonderexistenz des Psychischen als eines rein geistigen Prinzips von vornherein ausschaltet und damit Gott mit der Gesetzlichkeit der Struktur eines Organismus, wie Lust und Unlust, Veränderung und Untergang, belastet.

Es ist selbstverständlich, daß dieses Sturmlaufen gegen die hergebrachten, fast Tradition gewordenen Vorstellungen der dualistischen Seelenlehre von seiten eines Platonikers bei dem System Widerhall fand, das auf einem massiven materialistischen Fundament in Physik, Psychologie und Theologie sich aufbaut, bei der Stoa [1]). Wichtig ist, daß *Panaitios* weitgehend von den neuen Lehren des *Karneades* sich beeinflussen ließ. — Die gleichen Gründe, die Karneades dazu führen, die Unsterblichkeit Gottes zu leugnen, verwendet Panaitios zum Nachweis der Sterblichkeit der Seele. Der Beweis steht bei *Cicero* [2]): „Jedes lebende Wesen ist der Empfindung fähig, — sensus habet —: es empfindet aber warm und kalt, süß und bitter, und unmöglich kann es mit einem Sinnesorgan Angenehmes empfinden, Gegenteiliges aber nicht empfinden; wenn es nun Lust empfindet, empfindet es auch Schmerz; was aber Schmerz empfindet, ist notwendigerweise auch dem Untergang ausgesetzt." — „Dolere animas, ergo etiam interire" lautet die prägnantere Fassung in den Tusculanen [3]). Der Gedankengang des Panaitios wie der des Karneades gehen von den Empfindungen aus und schließen von der Empfindlichkeit eines Lebewesens für Schmerzen auf seine Sterblichkeit.

---

1) Auch Epikur stützte sich auf ähnliche skeptische Argumente, vgl. was Schmekel a. a. O. s. 101 und 306 sagt.

2) Cicero de nat. deor. III, 13, 32: omne enim animal sensus habet. sentit igitur et calida et frigida et dulcia et amara nec potest ullo sensu iucunda accipere, non accipere contraria; si igitur voluptatis sensum capit, doloris etiam capit; quid autem dolorem accipit, id accipiat etiam interitum necesse est; omne igitur animal confitendum est esse mortalem.

3) Cicero Tusc. I, 32, 79 gibt die Argumente des Panaitios im Wortlaut wieder, siehe s. 16, Anm. 2.

Nach der materialistisch-sensualistischen Auffassung des *Panaitios* ist also der Tod das Aufhören der Empfindung als Folge der elementaren Veränderung des leiblich-seelischen Organismus, die den Untergang des Leibes wie der Seele bedeutet, da die animalische und rationale Funktion in dem Lebenselement aufs engste verbunden sind. Ihm ist die Menschenseele aus zwei Elementen gestaltet, aus Natur und Seele [1]). Im Tod trennen sich ihre Elemente und wandeln sich zu anderen Gebilden. Die Seele, wie sie einst in der Zeit entstanden ist, stirbt und vergeht in der Zeit und erliegt endlich ihrem letzten Schmerz [2]), im Gegensatz zu der zenonischen Lehre, bei der das Lebenselement des Feuers mit dem Element verbunden diese Qualität nie verliert, ob es in der Geburt hinzu- oder im Tode wegtritt. Auch der weitere Einwand des Panaitios gegen die Unsterblichkeit der Seele: sie müsse im Tod untergehen, weil ihre Bestandteile sich trennen und sich in andere Elemente verwandeln, zeigt noch die Theorie von der stofflichen Beschaffenheit der Seele, die der Gesetzlichkeit der Elemente untersteht, zu der die Veränderung und Umwandlung gehört, und durch die als Aufhebung des vorigen elementaren Mischungszustandes mit der Auflösung des Körpers die Auflösung der Seele herbeigeführt wird. Dabei handelt es sich um keine willkürliche Übernahme eines Gedankens von Karneades, mit dessen Beweisführung sich die logische Reihe bei Panaitios deckt, sondern um die konsequente Weiterführung des Gedankens von der Stofflichkeit der Seele, die innerhalb der stoischen Lehre bereits vorlag und zu einem Gegenstoß gegen die alte Dogmatik verwendet wurde [3]).

Poseidonios leitete dann die Reaktion gegen diese Lehre ein: Die Seele emanzipierte sich aus der Koordination mit dem Stoff: die Gottheit, die zu einem Sammelbegriff von Mensch, Leben und Natur, mit Sinnen ausgerüstet und dem Tode geweiht, geworden war, wurde wieder erhöht, ohne die enge Verbundenheit von Einzelwesen und Universum zu lösen. Poseidonios schied von der Gottheit, unter der er das allumfassende Urwesen — οὐσία — verstand, das Einzelwesen — ἴδιος ποιά —, das sich aus jener

1) Nemes. nat. hom. p. 212 vgl. Cic. Tusc. I, 80 und s. 16, Anm. 2.

2) Siehe Rohde II, 322.

3) Ueberweg-Praechter I, § 65 s. 477 Belege frgm. 18, 19, 25, 37 Fowler, Panaetii et Hecatonis frgm. Bonn 1885.

bildete [1]). Diese Gottheit ist zwar in sich der Umwandlung fähig, kann sich aber als Ganzes weder vermindern noch vermehren und ist an sich notwendig ewig und unvergänglich. Seele ist nicht mehr = Stoff, Gott nicht mehr = Kosmos, sondern wird zur Kraft — δύναμις —, zum agierenden, schöpferischen Prinzip, in den Lebensvorgängen wie in den seelischen und kosmischen Erscheinungen gleichermaßen wirksam und Ordnung schaffend. Karneades und Panaitios hatten durch ihre Setzung der Seele als einer substantiell gebundenen, stofflichen Erscheinung den Satz: „Alles, was geboren ist, muß sterben" auf die Seele —, den Kosmos, Gott bezogen; obwohl es verfehlt wäre, in Poseidonios das Eindringen eines neuen psychologischen Dualismus zu sehen, so ist festzustellen, daß von nun an der Satz der Wandlung nur innerhalb der Physik für die reinen Stoffe, die Elemente und das Elementengemisch galt, für die Materie, deren Formen entstehen und verschwinden durch Wandlung; die in den Kreislauf der Veränderung einbezogen, durch die schaffende Kraft des Geistes umgetrieben und zum Menschen — zum ζῶον λογικόν — erhoben wird durch Hinzutritt des Funkens aus göttlichem Wesen, ein Agens, das in verschiedenen Kräften seine Wirksamkeit offenbart, ohne sein eigenes Wesen zu verlieren. Dies sei einer umfassenden Darstellung der poseidonischen Problemstellung vorbehalten [2]).

---

1) Vgl. Schmekel a. a. O. s. 312.

2) Cicero wendet sich Tusc. I, 32, 79—33, 80) gegen die die Unsterblichkeit leugnende Lehre des Panaitios — vellem adesse posset Panaitios — mit aristotelischen Argumenten, deren Problematik Hirzel in seinen Untersuchungen zu Cicero (Bd. III, 1883) eingehend entwickelt. 79: Credamus igitur Panaetio a Platone suo dissidenti? ... huius hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat. Volt enim quod nemo negat, quicquid natum sit, interire; nasci autem animos, quod declaret eorum similitudo, qui procreentur, quae etiam in ingeniis non solum in corporibus appareat. Alteram autem adfert rationem nihil esse quod doleat quin id aegrum esse quoque possit; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum; dolere autem animos, ergo etiam interire. haec refelli possunt: sunt enim ignorantis, quae de aeternitate animorum dicantur, de mente dici, quae omni turbido motu semper vacet, non de partibus iis, in quibus aegritudines irae libidinesque versentur, quas is, contra quem haec dicuntur, semotas a mente et disclusas putat. iam similitudo magis apparet in bestiis, quorum animi sunt rationis expertes; hominum autem similitudo in corporum figura magis exstat, et ipsi animi magni refert quali in corpore locati sint. multa enim ex corpore existunt, quae acuant mentem, multa, quae obtundant. Aristoteles

III. Die Lehre des Poseidonios.

Die Kräftelehre des *Poseidonios* stellte das überkommene System der Stoa auf ein neues Fundament und wirkte gleichermaßen in der Physik wie in der Psychologie umgestaltend. Für die Erkenntnis der Originalität seiner neuen Lehre[1]) ist bei ihm dadurch eine günstige Situation geschaffen, daß er eine Menge von Beispielen beibringt, so vor allem zur Darstellung seiner Wärmelehre, die er aus seinen naturwissenschaftlichen Forschungen und Studien ableitet, und man beobachten kann, wie er aus Zoologie, Botanik und Anthropologie gleichermaßen die Bedeutung der Wärmekraft als Lebenskraft ursächlich ableitet und sie als

---

quidem ait omnis ingeniosos melancholicos esse . . . enumerat multos, idque quasi constet, rationem cur fiat adfert. Quod si tanta vis est ad habitum mentis in iis quae gignuntur in corpore, ea sunt autem, quaecumque sunt, quae similitudinem faciant, nihil necessitatis adfert, cur nascantur animi, similitudo. (s. 257, 258 Pohlenz). Die Widerlegung wendet sich gegen die Identifizierung der vernünftigen Qualitäten mit den sinnlichen und triebhaften seelischen Qualitäten: es wird zugegeben, was in den beiden Vordersätzen behauptet wird, nämlich daß alles, was geboren ist, stirbt, alles, was Schmerz empfindet, dadurch auch dem Untergang geweiht ist: bestritten wird nur die Berechtigung, das rein geistige vernünftige Prinzip von vorne herein mit den niederen seelischen Qualitäten, die unmittelbar an den Körper gebunden sind, auf die gleiche Stufe zu rücken und seinen Gesetzen ebenfalls unterworfen zu denken. Die Seele ist für ihn nicht mehr selbst Element, sondern der beherrschende göttliche Teil, das vernünftige Prinzip, das sich über die niederen seelischen Funktionen erhebt und sie lenkt: wenn irgendwo, so könnte man nach Ciceros Ausführungen vielleicht beim Tier von einer Identität von Seele und der Summe der Wahrnehmungen und Empfindungen reden, da dem Tier das rationale Prinzip des Denkens und Erkennens fehlt: aber er wirft Panaitios vor, er verkenne die Göttlichkeit dieser pars principalis, wenn er sie mit dem Komplex von Wahrnehmungen, Eindrücken und Empfindungen gleichsetze, der die niederen seelischen Regungen umfasse und seinen absoluten Wert einfach leugne. Der Kritik liegt die poseidonische Psychologie zu Grunde, die innerhalb ihrer Psychologie eine Stufenreihe von Pflanze, Tier und Mensch aufstellt und der Pflanze die θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ δύναμις, dem Tier die niederen seelischen Qualitäten, das θυμοειδές, die αἴσθησις, das ὀρεκτικόν und κινητικόν zuteilt und in dem, was den Menschen über das Tier erhebt, seinen λόγος, νοῦς und διάνοια sieht und darin den wesentlichsten Teil der Seele erblickt (vgl. Ueberweg-Praechter a. a. O. I, § 65, s. 480, dazu Cic. de nat. deor. II, 33 Galen de plac. Hipp. 475, 2 ff. Nemes. 38, 12 ff.).

1) Vgl. die Verknüpfung der Autorschaft des Kleanthes mit einem poseidonischen Zitat, die Wärmelehre betreffend, Seite 27 ff.

schöpferisches Lebensprinzip darstellt. Die Fragmente, wie sie *Bake* [1]) sammelte, geben auf diese Fragen nur spärliche Auskunft. Doch hat die ausgedehnte Poseidonios-Forschung, vor allem die Literatur, die sich an *Reinhardts* Poseidonios-Buch anschloß, und zuletzt Reinhardt selbst in den Untersuchungen seines Werkes: „Kosmos und Sympathie" eine Reihe von wichtigen Resten, wenn nicht von wörtlichen Poseidonios-Zitaten, so doch von unleugbar poseidonischer Weltanschauung sichergestellt, die, soweit sie die Kritik richtigstellte, für diese Spezialuntersuchung herangezogen wurden [2]).

Der Dialog *Hermippos* de astrologia [3]), dessen naturwissenschaftliche Lehren viele poseidonische Anschauungen, zum Teil in der Wiedergabe des ursprünglichen Wortlauts, erhalten haben, gibt als Grundlage seines psysikalischen Weltbildes eine Elementenlehre, die die typischen stoischen Begriffe zeigt, wie sie *Zenon* aus *Heraklits* Elementenlehre übernommen hatte, die den stofflichen Kosmos aus einem Gemisch der vier Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde bestehen läßt [4]). Innerhalb dieser Anschauungen kehrt natürlich der zugehörige Begriff der Umwandlung — μεταβολή — wieder. Tod bedeutet Auflösung des Elementengemisches, Geburt Zusammentreten des Elementengemisches: somit herrscht die übliche Responsion der Begriffe [5])

μίξις und κράσις
γένεσις und θάνατος.

Ihre eigentliche Bedeutung und neue Formulierung erhält die Auffassung des Todes durch die *Wärmelehre*, auf die in dem Dialog über die Astrologie mehrfach hingewiesen und dabei betont wird, daß ohne das Vorhandensein dieser Wärmekraft jeglicher

1) Bake, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae. Lut. Bat. 1810.

2) Siehe Literaturverzeichnis.

3) Anonymus Christianus Hermippus de astrologia dialogus ed. Kroll et Viereck. Bibl. Teubn. Lips. 1895.

4) Hermipp. IV, 6, 25 (A).

5) Herm. IV, 6,26 (A) siehe Reinh., „Kosm. u. Symp." s. 19. Diese Mischung, kraft deren die Seele als Pneuma den Leib durchdringt, wie die Gottheit als Feuer den Kosmos, stellt sich dar als eine Mitte zwischen zwei Extremen: weder bleibt ein kleinster Teil des Ganzen ungemischt, noch darf die Mischung anderseits zur Folge haben, daß einer der gemischten Stoffe, etwa das Pneuma, seine Qualität verlöre, daß es unterginge, wenn es sich mit dem Körper oder der Welt vermischt.

Lebensprozeß unmöglich ist. So heißt es: Ἀλλ' ἡ τοῦδε δύναμις μέση τε οὖσα καὶ δραστικωτάτη πάντων δὴ μάλιστα. „Aber die Kraft der Wärme nimmt vor allem eine Mittelstellung ein und hat die größte Wirksamkeit." Während hier allgemein der Wärmekraft eine Hauptbedeutung zugesprochen wird, wird dies an folgender Stelle deutlicher ausgeführt[1]): „Ebenso bemerkt man, daß die Pflanzen, die mehr Teil am Warmen haben, langlebiger und dichter sind, die davon weniger haben, kurzfristiger und minder hart . . ., die Landtiere hinwieder, die gleichfalls aus Erde und Luft gemischt sind, oder vielmehr einen Überschuß an Erde haben, sind, soviel ihrer mehr Blut und Wärme haben, langlebiger, und wieder um so mehr, je größer sie sind; was davon weniger hat, lebt auch um so kürzer*[2])." Neben der Erwähnung der elementaren Zusammensetzung bzw. im engsten Zusammenhang damit wird also betont, daß das Warme Lebensträger und Lebenserhalter sei, von dessen Vorhandensein je nach Quantität und Mischungsverhältnis die Lebensdauer abhängt. Noch eindeutiger bestimmt dies folgende Stelle[3]): „Hiermit ist zur Gewißheit dargetan, daß von größtem Einfluß auf die Bildung des Organischen die Wärme ist, weshalb man denn auch zutreffend ihr Vorhandensein das Leben nennt. Und eben das, was man danach vorauszusetzen hätte, trifft auch zu: solange es für seinen Körper hinreichenden Stoff und Nahrung hat, nimmt jedes Wesen kräftig zu, wie es in seiner Natur ist; das heißt Jugend. Läßt aber die Nahrung nach, so wird auch das Wesen selber welk, und das heißt: Alter . . . geht sie ganz aus, so tritt der Tod ein.*" Der Wärme — man weiß, daß es sich um eine Wärmekraft handelt — wird im selben Abschnitt

1) Herm. XI, 15, 1 (A). καὶ τῶν φυτῶν ὅσα μὲν ἐπὶ πλέον θερμοῦ κεκοινωνήκασι, ταῦτα καὶ πολυχρονιώτερα καὶ στεγανώτερα κατίδοι τις ἄν· ὅσα δὲ ἧττον ὀλιγοχρόνια καὶ ἧττον σκληρά . . . τῶν δ' αὖ χεραίων κοινῶν ὄντων καὶ τούτων γῆς καὶ ἀέρος, μᾶλλον δὲ τὸ πλέον ἐχόντων γῆς, ὅσα μὲν ἐναιμότερα καὶ πλείονες θερμοῦ μετεσχήκασι, διὰ τοῦτο καὶ πολυχρόνια καὶ τούτων πλέον τὸ μέγεθος ἔχοντα. ὅσα δὲ ἥττονος καὶ βραχύβια.

2) Die Übersetzungen mit * sind aus Reinh., Pos.

3) Herm. XII, 15, 20 (A). δέδεικται μὲν οὖν ἐντεῦθεν σαφῶς πλείστην δύναμιν ἔχον τὸ θερμὸν εἰς τὴν τῶν ἐπὶ γῆς σύστασιν, ᾗ δὲ καὶ ζωὴ παρὰ πάντων ἡ τούτου παρουσία εὐστόχως κέκληται. καὶ ὅπερ ἄν τις κατὰ λόγον εἰκάσειε, μέχρι μὲν ἂν ὕλην καὶ τροφὴν ἔχῃ τὴν διαρκοῦσαν τῷ σώματι, ἐρρωμένως αὔξεται, ὁ δὲ φύσις αὐτῷ καὶ νεότητα τοῦ χρόνου τοῦτο καλοῦσιν ἄνθρωποι. ἐπειδὰν δὲ ἐκείνη ἐνδῷ, καὶ τοῦτο ἀναίνεται καὶ γῆρας τοῦτο . . . ὠνόμασται, . . . ἡ δὲ παντελὴς αὐτοῦ ἔκλειψις καὶ θάνατος γίνεται.

ein Platz im körperlichen Organismus zugewiesen[1]): „Wie nun die Sonne und das Warme in ihr das Zentrum im Universum inne hat, so nimmt auch das Warme in den Lebewesen den Mittelplatz in ihnen als seinen natürlichen und eigentlichen ein und hat das Herz inne.*“ Dem Wärmezentrum wird ein organischer Sitz zugewiesen: dort, wo sich das Zentrum des Lebenspneumas befindet, lokalisiert sich auch das Seelenzentrum, ein Gedanke, der bei *Galen*[2]) wiederkehrt und in dem sich bereits die Autonomie der Seele ausdrückt als einer Kraft, die in einem Organ ihren Sitz hat, an Stelle der Vorstellung eines stofflichen Verhaftetseins mit dem Element.

Innerhalb dieser Wärmelehre findet sich als naturwissenschaftliche Erklärung des Todes folgende[3]): „Dementsprechend ist Stoff und Nahrung für das Warme im Lebewesen das zuerst in seiner Mischung jedem vorgezeichnete Ingrediens des Feuchten — ὑγρὰ σύστασις. Solange dies dem Warmen zureichende Nahrung ist, gedeiht das Wesen: geht das Feuchte aus, so geht zugleich auch das mit aus, dem es als Nahrung dient, das Warme. *Und dies ist der Lebewesen Tod: Zugrundegehen des Feuchten und infolgedessen Ausgehen des Warmen.*“ — In ähnlicher Weise setzt eine Stelle bei *Cicero*, die dort dem *Cleanthes* zugeschrieben wird, Lebenskraft und Ernährung zueinander in Beziehung[4]): „Alles, was sich nährt und wächst, enthält in sich die Kraft des Warmen, ohne die es weder wachsen noch sich nähren könnte ... Erlischt diese, so sterben und erlöschen auch wir selber.“ Die Wärme ist Trägerin des Lebens, aber nicht mehr empfunden als elementar-mechanisches Mischungselement, sondern als zentrale bewegte und bewegende Kraft: die Lebenspotenz, die sich aus sich selbst heraus vermehrt. Die Menge der in einem Orga-

1) Herm. XIII, 17, 21 (A). ὥσπερ τοίνυν ὁ ἥλιος καὶ τὸ ἐν αὐτῷ θερμὸν τὴν μέσην χώραν ἐν ἅπασιν ἔσχηκεν, οὕτω δὴ καὶ τὸ ἐν ζώοις θερμὸν τὴν μέσην αὐτῶν χώραν ὡς προφυῆ καὶ οἰκείαν ἐπέλαβε καὶ τὴν καρδίαν ἔσχε δοχεῖον.

2) Galen de plac. Hipp. et Plat. 348, 14 FM. 432, 9 f.; 457, 6 f.; 501, 11 f. vgl. Ueberweg-Praechter I, § 65 s. 480.

3) Herm. XI, 51, 8. ὅτι μὲν οὖν τὴν ἀρχὴν ἐν ζῴοις ὕλη καὶ τροφὴ τοῦ θερμοῦ ἡ καταβληθεῖσα πρῶτον ἐν αὐτοῖς ὑγρὰ σύστασις, αὕτη δ' ἐπειδὰν μὲν ἱκανὴ ᾖ ἐκείνῳ τροφή, καὶ τὸ ζῷον ἔρρωται. ἐπειδὰν δὲ ἐκλίπῃ, καὶ τὸ τρεφόμενον συνεκλείπει, καὶ τοῦτ' ἔστιν ἐν τοῖς ζώοις θάνατος, φθορὰ τοῦ ὑγροῦ καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἔκλειψις τοῦ θερμοῦ (ᾗ δὴ καὶ τοὺς νεκροὺς καλοῦμεν ἀλίβαντας.)

4) Cicero de nat. deor. II, 9, 24 vgl. die Ausführungen über Kleanthes s. 28 ff.

nismus vorhandenen dynamischen vitalen Wärme bedingt sein Wohl- oder Schlechtbefinden [1]): „Wenn das Lebewesen durch Krankheit geschädigt, durch Wunden verletzt wird, und es bleibt ihm nur ein Restchen Wärme, so erholt es sich sofort und kehrt zurück in seine ungeschmälerte Verfassung. Nicht anders geschieht es mit dem Feuer, dessen Stoff verbraucht ist, von dem aber noch ein Funke übrig bleibt." Apodiktisch faßt den ganzen Sinn der Lehre eine andere Stelle zusammen [2]): „Ohne Wärme kann ein Lebewesen überhaupt nicht leben."

Der Tod ist also Endstufe einer inneren Entwicklung, eines fortwährenden natürlichen Prozesses. Die Geburt ist das Hinzutreten der vitalen Kraft in die Elementenmischung, aus der der Organismus sich zusammensetzt. Diese Lebenskraft ist an das Vorhandensein der Wärme innerhalb des Organismus gebunden. Die von der Natur vorgesehene Steigerung der Nahrungsaufnahme bringt eine Erhöhung der Wärme mit sich, damit eine Erhöhung der Lebenskraft: *die Stufe der Jugend:* Voraussetzung ist der genügende Hinzutritt von Feuchtigkeit, die dem Warmen als Nahrung dient. Mit der im Lauf der Entwicklung einsetzenden Abnahme des Feuchten tritt ein allmähliches Nachlassen und Erlöschen der Wärme ein, damit verbunden ein Nachlassen der Lebensenergie: *die Stufe des Alters.* Die letzte Stufe ist das vollkommene Erlöschen des Warmen infolge Aufhörens der feuchten Nahrung und damit das vollständige Versiegen der Lebenskraft, *der Tod.*

Dabei ist bedeutungsvoll und neu, daß sich die materielle Verknüpfung mit dem Feuer als Element löst und die Kraft sich von dem Körper, „dem Feinsten und Dünnsten von allem", frei macht. Ausdrücklich wird betont [3]): „Das Lebewesen erholt sich, wenn nur ein Restchen Wärme übrig bleibt; so geht es auch dem Feuer, wenn ihm nur noch ein Fünkchen übrig bleibt." An die Stelle der *Identifikation* von Stoff und Kraft ist hier das Verhältnis

1) Herm. XIII, 16, 24 (A). ἀμέλει καὶ τὸ ζῷον κἂν νόσοις κακωθῇ, κἂν πληγαῖς αἰκισθῇ, μένει δέ τι λείψανον θέρμης ἐν αὐτῷ, συντόμως ἀναλαμβάνει καὶ πρὸς τελείαν ἕξιν καθίσταται. ὁ δὴ καὶ ἐπὶ πυρὸς συμβαῖνόν ἐστι, τῆς μὲν ὕλης ἐπιλειπούσης, σπινθῆρος δέ τινος ἐπιμείναντος.

2) Herm. XIII, 17, 8 (A). θερμοῦ μὲν ἄνευ τὸ ζῷον οὐκ ἂν ζῆν δύνασθαι.

3) Herm. XIII, 16, 25 (A). ὥσπερ γὰρ ἐκεῖνο ἀπὸ σμικροῦ σπινθῆρος εἰς πυρκαϊὰν αἴρεται, οὕτω καὶ τὸ ἐν ζῴοις θερμὸν ἀπὸ σμικροῦ πρῶτον . . . εἰς τελείαν ζωὴν ἐπιδίδωσι.

einer *Analogie* getreten. Im Mechanischen spielen sich die analogen gesetzmäßigen dynamischen Vorgänge ab wie im Organischen, lautet die neue Erkenntnis gegenüber der alten, die im Grunde nur elementare, rein stoffliche Vorgänge und Veränderungen zeigt. Darüber läßt diese letzte Stelle keinen Zweifel[1]): „ὅτι δὲ τὸ ἐν τούτῳ θερμὸν ψυχὴ μὲν οὐκ ἂν εἴη, ἔχει δέ τι ἀνάλογον τῇ ψυχῇ διὰ τοῦτο καὶ τῶν ἄλλων ἐστι κυριώτερον." Man beginnt im Prozeß der Entwicklung des Einzelwesens die analoge Entwicklung des Kosmos zu begreifen und *erfaßt die Analogie der Gesetzlichkeit der Lebenskraft in den physikalischen, organischen und seelischen Vorgängen.* Die Erkenntnis des gesetzmäßigen Zusammenhanges ist ausschlaggebend: die Seele ist die Kraft, die das Mischungsverhältnis des Organismus bedingt und durch sie bedingt ist: bei dem Zusammentreten der verschiedenen Stoffe ist es stets die Grundform des Mischungsverhältnisses, *die innere Gesetzlichkeit des Organismus*, die bestimmend und formgebend einwirkt auf das organische Gemenge der vier Elemente, die den Körper zusammensetzen[2]).

Die Erklärung des Todes in der poseidonischen Seelenlehre geht von seiner Anschauung *der wechselseitigen Durchdringung von Organismus und Seele in verschiedenen Intensitätsstufen* zurück, die *Plutarch* nach *Poseidonios* in seiner Abhandlung: „Über die Seele" folgendermaßen darstellt[3]): „Im Schlafe trennt sie sich (die Seele), läuft weg und zieht sich in sich selbst zurück aus ihrer Verbreitung durch den Körper und ihrer Zerstreuung durch die Sinne." Damit sind die Zustände des Wachseins und Schlafens nur *Grade einer gegenseitigen Durchdringung* von Seele und Körper. Der Tod stellt die Endstufe dar, in der die Ablösung eine

1) Reinhardt Pos. s. 389 Herm. XIII, 16, 16 (A).

2) Vgl. wie sich diese Lehre von der Elementenmischung bei der Verbundenheit einer bestimmten Eigenschaft mit einem bestimmten Element bei Seneca de ira II, 19, 1 zu einer psychologischen Typenlehre umgestaltet: Nam cum elementa sunt quattuor, ignis, aquae, aeris, terrae, potestates pares his sunt, fervida, frigida, arida, atque umida: et locorum itaque et animalium et corporum varietates mixtura elementorum facit, et proinde aliquo magis incumbunt ingenia prout alicuius elementi maior vis abundavit. Eadem animalium hominumque discrimina sunt etc.

3) Plutarch de anima Mor. Bd. VII ed Bernadak. cap. 3, p. 24, 15: χωρίζεται γὰρ ἡ ψυχὴ ἐν τῷ καθεύδειν ἀνατρέχουσα καὶ συλλεγομένη πρὸς ἑαυτὴν ἐκ τοῦ διατετάσθαι πρὸς τὸ σῶμα καὶ διεσπάρθαι ταῖς αἰσθήσεσι.

endgültige ist; als Zeuge für diesen Vorgang wird die Kälte, Schwere, Bleichheit herangezogen, die den Schlafenden dem Toten nähert und die den Schlaf als einen Übertritt, den Tod als ein Verlassen sichtbar macht [1]). Die gleiche Lehre von den Zuständen des Wachens, Schlafens, Totseins als verschiedenen Graden der Zerstreuung und Durchdringung der Seele mit dem Körper findet sich bei Clemens Alexandrinus aus der nämlichen Quelle [2]): „Die Seele zieht sich nach Aufhören der sinnlichen Wahrnehmung in sich selbst zusammen und ist dann mehr der höheren Einsicht teilhaftig." Diese Lehre will er durch eine Beobachtung der normalen Sterbezeit gerechtfertigt wissen, die auf die gleiche Quelle *Poseidonios* zurückzuführen ist: „Deswegen treten auch die Todesfälle meistens bei Nacht ein, was die bei Nacht eintretende Zusammenziehung der Seele vom Körper weg offenbart [3])." An derselben Stelle bringt er wieder Tod und Schlaf zueinander in Beziehung als Stufen der Loslösung der Seele vom Körper durch eine Zusammenziehung in sich selbst: „Was man über den Schlaf sagt, dasselbe gilt auch für den Tod, denn jeder der beiden Zustände offenbart den Abfall der Seele, der eine mehr, der andere weniger." Als letzter Beleg wird ein Gedanke beigebracht, der über Poseidonios hinaus auf die *herakliteische* Lehre von der fortschreitenden Ablösung der Gegensätze zurückweist: neben die Erkenntnis durch die Sinnesorgane tritt eine andere, direkte, die nicht an die Funktion der Sinnesorgane gebunden ist und die um so stärker hervortritt, je mehr die eine zurücktritt. Was sich da zusammenzieht und zerstreut, ist das psychische Pneuma, das sich Poseidonios in jeden einzelnen Knochen eingesprengt denkt, das in jedem Element tätig ist als πνεῦμα ψυχικόν [4]) und im Mikrokosmos wie im Makrokosmos gleichermaßen wirkt.

---

1) Plutarch de anima ib.

2) Clem. Alex. strom. IV c. XXII, § 140, 1, s. 310 ed. Staehlin. ἢ μοὶ δοκοῦσιν εὐφρόνην κεκληκέναι τὴν νύκτα, ἐπειδὴ τηνικάδε ἡ ψυχὴ πεπαυμένη τῶν αἰσθήσεων συννεύει πρὸς αὑτὴν καὶ μᾶλλον μετέχει τῆς φρονήσεως.

3) ib. § 140, 2 διὰ ταῦτα οὖν καὶ αἱ τελεταὶ γίνονται νυκτὸς μάλισται, σημαίνονται τὴν ἐν νυκτὶ τῆς ψυχῆς συστολὴν ἀπὸ τοῦ σώματος. § 141, 1 ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν. ἑκάτερος δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δὲ ἧττον, ὅπερ ἔστι καὶ παρὰ Ἡρακλείτου λαβεῖν· es folgt das Fragm. Herakl. 77 Bgw. 26. Diels.

4) Herm. II, 34, 17 (B) bringt z. B. das Vorhandensein des πνεῦμα ψυχικόν im Wasser.

Aus *Poseidonios'* Seelenlehre einem psychologischen Dualismus abstrahieren zu wollen, wäre daher verfehlt. Ihm ist das Wesentliche und Wertbestimmende *die harmonische Vereinigung und Bindung von Körper und* πνεῦμα zu einem Mikrokosmos, der seine höchste Vollendung in einer Ausgeglichenheit der in ihm wirkenden vitalen und sittlichen Kräfte findet[1]). Der Tod wird bei ihm nicht zur endlichen, ersehnten Trennung zweier ständig sich bekämpfender Prinzipien, sondern der endgültige Rückzug der Seele aus einem Organismus, der während des Lebens für die eingestreute Seele notwendiges Instrument der Erkenntnis und sittlichen Betätigung bedeutete, durch dessen Funktionen die Seele ihr göttliches Wesen in die Tat umsetzen konnte, das aber nicht mehr benötigt wird und seinem natürlichen Untergang verfällt, während sich die Seele zu ihrem reinen Sein zurückzieht und, mit einer unmittelbaren Erkenntnisfähigkeit ausgerüstet, auf den sinnlichen Apparat verzichtet.

Die Erkenntniskraft ist um so reiner, je mehr sie sich in sich selbst zurückzieht und sich konzentriert, um so getrübter, je mehr sie im Organismus verteilt und versprengt ist. Schlaf und Tod sind Rückzugsetappen innerhalb dieser Konzentration. Während im Wachzustand die Verteilung des psychischen Pneumas durch den

1) Sext. adv. phys. 41: Poseidonios hat gesagt, die Epikureer wüßten nicht, daß nicht der Leib die Seele zusammenhalte, sondern die Seele den Leib, so wie der Leib sich selbst befestige mitsamt den Stoffen außer ihm. Reinhardt, „Kosm. u. Symp.", s. 76, der dieses Zitat anführt, weist darauf hin, wie gefährlich, ja falsch es ist, auf Poseidonios den Begriff des psychologischen Dualismus anzuwenden. Auch das oft dafür herbeigezogene Zitat in Seneca epist. 92, 10 inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis ut ait Posidonius sei noch lange kein Beweis eines Dualismus und kein Beweis einer angenommenen Entscheidung zwischen Leib und Seele dergestalt, daß die Erlösung nur durch eine Trennung kommen könnte, daß diese schmerzvolle Vereinigung der Fluch des Erdenlebens wäre; dort sei der Mensch aus Leib und Seele, aus Mensch und Tier gejocht, und es gebe nur eine Rettung: sich vom Leibe zu lösen; hier sei die Seele ein Mikrokosmos und es liege ihr ob, die Forderung ihrer inneren Ordnung und damit zugleich der großen Ordnung zu erfüllen: das Böse komme hier aus der Störung der Ordnung. Auch das ganze Kapitel: „Das Ziel", Kosm. und Symp., s. 298—306 kommt mehrmals wieder auf diese Dinge zurück, und die These wird hier von Reinhardt durchgeführt an einer Interpretation des Gleichnisses von der Skylla, wo die Kritik von Pohlenz in den Gött. Gel. Nachr. 1922 s. 174, die gerade den Punkt ‚psycholog. Dualismus bei Pos.' betraf, ausführlich widerlegt wird, ebenso Kosm. s. 285 f.

Körper ziemlich gleichmäßig ist, im Schlaf alle seine feinen Teile auf einen Kern — den Brennpunkt der reinen Erkenntnis — gestaut sind, ist im Tod die Trennung zwischen der Seele und dem Stoffgemisch des Organismus vollständig durchgeführt. Die Vereinigung während des Lebens bedeutet eine gegenseitige Unterstützung, eine Harmonie, während nach der platonischen Lehre die Seele, als Absplitterung eines göttlichen Prinzips und etwas prinzipiell Fremdes und Unvereinbares, durch eine gewisse Schuld in den Organismus eintritt und die Vereinigung mit ihm von vornherein als etwas Bedrückendes und Quälendes empfindet[1]). Der poseidonische Begriff der Einheit des Organismus wirkt nicht nur innerhalb seiner Psychologie, sondern herrscht als analoges Gesetz innerhalb seiner Kosmologie und Religion, ausgedrückt in dem Begriff des συνδεσμός, der Bindung, die Gott, Natur und Geist gleichmäßig umfaßt[2]). Aus der Einheit von Körper und Geist im Menschen wird die Einheit von Gott und Universum, die im Kosmos Geist und Materie zusammenbindet.

Es sei auf eine Aretaios-Stelle verwiesen[3]), wo die Einheit des psychophysischen Organismus im Zusammenhang mit dem Tod an einem medizinischen Exempel erläutert wird, und die stufenhafte Ablösung der Seele von ihrer Zerstreuung durch den Organismus anschaulich gemacht wird: die Änderung der Wahrnehmung als Parallelerscheinung der physiologischen Änderung wird an Hand der *Diagnose der Auszehrung* demonstriert und die funktionelle Abhängigkeit von Körper und Seele nachgewiesen.

Ψυχῆς κατάστασις. αἴσθησις ξύμπασα καθαρή. διάνοια λεπτή. γνώμη μαντική . . . ὑπὸ λεπτῆς καὶ καθαρῆς αἰσθήσιος. ἐπεὶ δὲ τάδε ἐξήντλησε ἡ νοῦσος καὶ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν τὴν ἄχλυν ἕλε, ὁρέουσι τά τε ἐν τῷ ἠέρι καὶ γυμνῇ τῇ ψυχῇ γίγνονται μαντέες ἀτρεκέες . . . οἱ δὲ ἐς τοσόνδε λεπτότητος ὑγρῶν καὶ τῆς γνώμης ἀφιγμένοι οὐ μάλα τι περιγίγνονται, ἐξηρομένης ἤδη τῆς ζωτικῆς δυνάμιος.

„Insichzusammentreten der Seele. Die gesamte Wahrnehmung ist ungetrübt. Verfeinertes Bewußtsein. Prophetische Erkenntnis . . . infolge der verfeinerten und gereinigten Wahrnehmung; . . wenn nun die Krankheit . . . den Dunst von den Augen wegnahm, sehen sie (die Kranken) die Vorgänge in der Luft und werden unfehlbare

1) Phaidon 67 A.
2) Herm. XIII, 21, 18 f. (A).
3) Reinhardt, Pos. s. 461 f. Aretaios II, 4 (ed. Hude) corp. med. graec. II, s. 24, 4.

Wahrsager bei reiner Seele . . . Aber die, die zu einer solchen Verdünnung des Feuchten und der Erkenntnis vorgeschritten sind, genesen kaum mehr, da die Lebenskraft bereits Luft geworden ist."

Der Vorgang ist also eine Umwandlung der Lebenskraft, so daß sie nicht mehr der körperlichen Mischung entspricht noch den körperlichen Existenzbedingungen angepaßt ist, sondern in ein anderes Reich eintritt und Luft wird wie die unsichtbaren Luftgeister, die nach Poseidonios' Vorstellung als Totenseelen den weiten Luftraum erfüllen, nach Analogie des Feuers, das sich selbst verbrennend in Luft verwandelt. Die Stelle ist sehr bezeichnend dafür, wie sich Poseidonios die Ablösung des seelischen Pneumas vom Organismus vorstellt: *es ist kein Abreißen, keine gewaltsame Flucht aus dem Körper, sondern ein seelischer Umwandlungsprozeß*, der mit dem organischen Hand in Hand geht. Der Grad der Loslösung der Seele entspricht dem Grad der Umwandlung der elementaren Zusammensetzung des Körpers. Beide Prozesse wirken gleichzeitig ineinander. Innerhalb der Stufen der Ablösung gibt es eine, in der die Annäherung an den Endzustand der vollendeten Auflösung so weit heranreicht, daß die ungetrübten, nicht an Raum und Zeit gebundenen Erkenntnisse schon in den Erkenntnisbereich des Menschen herüberschimmern, der kurz vor seiner organischen Auflösung steht und dadurch zum Wahrsager und Propheten wird — in diesem Fall anläßlich einer Krankheit; möglicherweise kann die Situation auch im Schlaf eintreten. Im Tod ist die Ablösung als die bis zum Ende durchgeführte Aufhebung der Durchdringung von Stoff und Pneuma fertig; *mit der Erledigung des physischen Umwandlungsprozesses ist auch der seelische erledigt.*

Andererseits zeigt die Stelle, wie die Erkenntnis der Einheit von Stoff und Seele im Menschen nicht nur eine innige Verschmelzung von Naturwissenschaft und Psychologie mit sich bringt, sondern sich bei Poseidonios in barocker Weise zu einer dämonischen Eschatologie weiter entwickelt, und die Ergebnisse einer wissenschaftlichen Naturbeobachtung geradeswegs hineinführen in den Mystizismus hellenistischer Religion und spekulativer Dämonenlehre, wie die scharf gemeißelten, abgemessenen Stufen der lichten Tempelvorhalle in das dunkle geheimnisvolle Adyton, wo der Gott sich dem *Gläubigen* offenbart.

Nach diesen Untersuchungen wird auch die Verknüpfung der Wärmelehre mit dem Namen des *Kleanthes*, wie sie sich bei *Cicero* findet[1]), hinfällig. Der Kraftbegriff stimmt weder zu seiner Lehre von der Weltvernunft noch zu seiner Feuerlehre. Das Zitat des Kleanthes bei Cicero bringt die reine poseidonische Lehre: „Alles, was sich ernährt und wächst, enthält in sich eine Wärmeenergie — vim caloris —, ohne die es weder sich nähren noch wachsen kann. Denn alles, was heiß und feurig ist, bewegt sich und wird getrieben durch seine Eigenbewegung. Was aber wächst und sich nährt, bedient sich dabei einer bestimmten, sich gleichbleibenden Bewegung. Diese bleibt so lange in uns, als die Sinne und das Leben in uns bleiben. Wird aber die Wärme kalt und erlischt, dann sterben und erlöschen wir selber." Der starre elementare Materialismus ist hier längst überwunden. An Stelle des Elementes Feuer als Lebenssubstanz tritt die Wärmeenergie, die in allen Elementen drin steckt und von deren Vorhandensein das Wachstum und die Ernährung abhängt. Auch steht die Lehre auf einer viel gesicherteren wissenschaftlichen Grundlage als die manchmal oberflächliche Logik des zenonischen Materialismus[2]). Nun ist als Quelle der Cicerostelle, die diese Kleanthesworte bringt, *Poseidonios* längst erkannt und von Reinhardt von neuem nachgewiesen. Wenn hier *Kleanthes* namentlich für die Lehre haftbar gemacht wird, obwohl in der Tat *poseidonisches* Gedankengut, ja ein Zitat aus Poseidonios vorliegt, so kommt das daher, daß sich *Poseidonios* auf die Wärmelehre des *Kleanthes* weithin stützte und sie erweiternd umwandelte, indem er ihr die spezifische Deutung seiner Kräftelehre gab.

Dafür können zwei Stellen als Beweis angeführt werden: im nämlichen Buch seiner Abhandlung über die Natur der Götter — bei gleicher vorliegender poseidonischer Quelle — läßt Cicero ein *Kleanthes*-Zitat folgen, das eine ähnliche Situation zeigt[3]): „Ergo, inquit (Cleanthes), cum sol igneus sit Oceanique alatur umoribus quia nullus ignis sine pastu aliquo posset permanere, necesse est, aut ei similis sit igni quem adhibemus ad usum atque victum

1) = s. 20 Anm. 4.

2) Vgl. Reinh. über Kleanthes und Poseidonios in Kosm. u. Symp. s. 167. desgl. über Wärmetheorie des Kleanthes bei Cicero de nat. deor. II. 15. 40 ib. s. 360.

3) Cic. de nat. deor. II, 26.

aut ei qui corporibus animantium continetur.“ Die beiden Zitate stammen vom gleichen Verfasser — nicht nur die Darstellung der Wärmelehre, sondern auch die terminologische Ähnlichkeit: calor in animali inclusus — ignis qui corporibus animalium continetur weisen darauf hin. Der nächste Paragraph bringt folgende Erklärung: „Atque hic noster ignis, quem usus vitae requirit, confector et consumptor omnium idemque quocumque invasit cuncta disturbat ac dissipat: contra ille corporeus vitalis et salutaris omnia conservat alit auget sustinet sensuque adficit“, was eine Darstellung der poseidonischen Lehre von der vis vitalis enthält, die die vier Teilkräfte umfaßt: Die Kraft des Nährens und Vermehrens — ἡ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ δύναμις. Die Kraft der Sinneswahrnehmung — ἡ αἰσθητικὴ δύναμις. Die Kraft des Begehrens — ἡ ἐπιθυμητικὴ δύναμις. Die Kraft der Zeugung — ἡ σπερματικὴ δύναμις.

Damit ist die gleiche Situation gegeben: ein wörtliches Zitat des *Kleanthes* aus einer poseidonischen Schrift in einer poseidonischen Interpretation. Es ist nicht anzunehmen, daß es an der vorliegenden Stelle Cicero war, der eine Kombination der poseidonischen und kleantheischen Lehre vorgenommen hat, sondern gerade die hintereinanderfolgende Wiederholung der Kleanthes-Zitate und ihre Deutung in der Terminologie der poseidonischen Kräftelehre, die in das Zitat hineingedrungen sind, zeigen, daß *Poseidonios* die Wärmelehre des *Kleanthes* zusammenfassend benützte und dabei den Begriff des Feuers als der Weltvernunft — wie ihn *Kleanthes* aufstellte — durch den Begriff des Feuers als einer schöpferischen *Kraft* ersetzte[1]). Es findet sich eine analoge Erscheinung bei *Macrobius*, wo eine poseidonische Lehre in Verbindung mit dem Namen des *Kleanthes* auftaucht in einem Zusammenhange, welcher der eben genannten Cicerostelle ähnelt,

---

1) Reinh., Kosm. u. Symp. s. 71, 107, 333 und Pos. s. 225. Wichtig die Darstellung der Mantik durch Sympathie, durch Mitbewegung der Seele mit dem All: Philo de somn. I, 2; II, 1 (Reinh., Kosm. 260, über Sympathie in den Träumen auch ib. s. 250: im Traume Konzentration der Seele, die so mit dem All in Fühlung tritt und mitschwingend die Vorgänge außer sich erlebt), dazu Cic. de div. II, 119 (Berührung der Menschenseele mit der Luftseele durch Sympathie, Reinhardt Kosm. 248, ib. 215 f. Interpretation von Sext. Emp. adv. phys. I, 20—21 neben Cic. de div. I, 63 und Scheidung der aristotelischen Traum- und Mantiktheorie von der poseidonischen).

ohne daß dabei Macrobius gerade auf diese Cicerostelle anspielt[1]): ideo enim, sicut et *Poseidonius* et *Cleanthes* adfirmant solis meatus a plaga quae usta dictus non recedit, quia sub ipsa currit Oceanus: wieder eine Kontamination von poseidonischen und kleantheischen Lehren, hervorgegangen aus der Bemerkung — die sich vermutlich auf ein wörtliches Zitat aus Kleanthes im Poseidonios-Text, wie im vorliegenden Falle bei Cicero, stützte —, daß Poseidonios innerhalb seiner kosmischen Wärmelehre auf die Feuerlehre des Kleanthes Bezug nahm und sie in der Deutung seiner eigenen neuen Lehre verarbeitete.

Die direkte Weiterführung der naturwissenschaftlichen Psychologie in eine Dämonologie war allerdings erst möglich, seit *Aristoteles* aus Platons Lehren eine neue Stellung zur Religion gelehrt hatte. Tatsächlich berührt sich auch die Lehre des *Poseidonios*[2]) von der Möglichkeit einer subjektiven, von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängigen, direkten Gotteserkenntnis durch die Mantik mit Anschauungen, die Aristoteles in seiner Schrift περὶ φιλοσοφίας äußert, wo er die Mantik als eine der beiden Quellen subjektiver Gotteserkenntnis lehrt[3]), wobei natürlich die Verschiedenheit der aristotelischen und poseidonischen Seelenlehre vorauszusetzen ist, da bei *Aristoteles* die Mantik durch die Sprengung der psychophysischen Einheit des Organismus, bei *Poseidonios* durch συμπάθεια nach Art des bei Aretaios geschilderten Vorgangs sich vollzieht[4]). Die Erkenntnis der göttlichen Struktur, Gesetzmäßigkeit und Einheit des Kosmos schuf die Ehrfurcht vor dem unermeßlichen Wunder: die Naturerkenntnis wurde zur Gotteserkenntnis; doch war dies erst möglich, als *Aristoteles* an Hand einer ausgedehnten empirischen Forschung das Fundament einer festumrissenen Naturerklärung geschaffen und an Hand einer zwingenden Logik den letzten Problemen eine neue Lösung gegeben hatte.

---

1) Macr. sat. I, 23.

2) Werner Jaeger, Aristoteles s. 164.

3) ib. s. 164, 165; siehe dort die Zusammenstellung von Cic. de div. I, 63 = Pos. fr. 10 = Sext. Emp. adv. phys. I, 20—21, wobei freilich die Verschiedenheit der psychologischen Grundlage der Mantiktheorien betont werden muß.

4) Vgl. s. 25.

IV. Das Eindringen des Dualismus.

Bei *Seneca* zeigt sich das Resultat der folgenschweren Entwicklung, die dadurch angebahnt war, daß die Seele sich vom Element getrennt hatte: die Auflösung der psychophysischen Einheit. Ihr entspricht in der Psychologie die Differenzierung der vitalen und sittlichen Funktionen, die sich auf die Weise vollzieht, daß die vitalen Funktionen dem Organismus, die ethischen der Seele zuerkannt werden. Im zweiten Abschnitt, der die Ethik behandelt, wird dies genauer auseinanderzusetzen sein: die Konflikte entstehen dadurch, daß die vitalen Funktionen — die Triebe — dem Körper zugeschrieben werden, so daß ein tiefer innerer Widerspruch entsteht zwischen den ethischen Forderungen der Seele und den Triebforderungen des Leibes als zwischen zwei gegensätzlichen Prinzipien, was eine Sprengung der bisherigen Auffassung des Menschen als einer leibseelischen Einheit, durch Harmonie geformt, bedeutet und die in Poseidonios' Lehre zusammengerafften Teile der Welt der Sinne und der Welt des Geistes wieder auseinanderfallen läßt[1]).

Rein physiologisch ist für Seneca der leibliche Tod ein Aufhören und Verschwinden der Lebenskräfte infolge einer stofflichen Umwandlung des Organismus. Die Lebenskräfte bewirken die Bewegung und den Stoffwechsel und sind an die Elemente gebunden, die den Körper zusammensetzen und sich ineinander umwandeln können[2]): Neues kommt bei ihm nicht dazu, überhaupt treten bei ihm die physikalischen Probleme bereits hinter den sittlichen zurück. Es handelt sich ja nicht mehr um eine Fixierung des stofflichen Weltbildes, sondern um eine harmonische Lösung des Konkurrenzkampfes, der zwischen den Forderungen der vitalen und sittlichen Kräfte, den Trieben und der Seele sich erhebt: der Weise, der auf die Seite der ἀρετή tritt, sieht sich gezwungen, seine Triebe und seinen Körper zu bekämpfen; sein

1) Werner Jaeger, Arist. s. 153 führt aus, wie sich gerade in der Lehre von der Wärme als dem Träger des Lebens voraristotelische Physik und aristotelische Kosmologie mischen, so daß die Wärmelehre zum mindesten in ihrem kosmologischen Teil in der aristotelischen Lehre vom Lebenspneuma vorgebaut ist, das dem Ätherelement der Gestirne analog ist, das dies die Lebenswärme in reinster Form enthält, wonach also schon hier die „poseidonische" Lehre von der Analogie von Mensch und Kosmos wäre.

2) Seneca de ira II. 19.

Dasein wird zum Kampf mit sich selber und sein Tod zur Erlösung.

Für Seneca bedeutet es eine Hauptpflicht des Weisen, sich über seine Stellung in der Natur und im Kosmos klar zu werden. Hierin wirkt bei ihm sehr stark die poseidonische Lehre nach, die den Menschen in den innersten gesetzlichen Zusammenhang mit dem Kosmos brachte. Dies widerspricht dem Hervorgesagten nicht. Die größte Bedeutung der Pflicht, sich über seine Stellung in der Welt zu besinnen, liegt auf sittlichem Gebiet. Aus der Einsicht in die naturgesetzmäßige Tatsache, daß der Tod die notwendige Endstufe eines jeglichen Lebewesens sein müsse, hat die Ethik die *Lehre von der richtigen Art zu sterben* geformt.

Eine Stelle vor allem ist es, die zeigt, wie *Seneca* den Menschen in den Kosmos einordnet und in die allgemeine Naturgesetzmäßigkeit hineinbezieht: ein großer Stufenbau der Schöpfung wird entwickelt, nicht in einer fachlich naturwissenschaftlichen Absicht, sondern in einem Predigtton, der wuchtige Monumentalität und begeistertes Pathos aufwendet in der Schilderung der Natur und des Menschen, des höchsten aller geschaffenen Wesen[1]).

„Eintreten wirst du in eine *Stadt:* Göttern und Menschen ist sie gemeinsam; alles schließt sie in sich; unerschütterlich sind die Gesetze, die sie binden. Unermüdlich dreht sie den fest bestimmten Ablauf der Himmelsbewegungen. Sehen wirst du den nächtlichen Lauf des Mondes, der von der brüderlichen Begegnung mit der Sonne ein sanftes Licht verändert zurückstrahlt und bald verborgen, bald mit vollem Angesicht über der Erde steht, wechselnd in Gedeih und Schaden, immer unähnlich dem nächsten Stande. Sehen wirst du die fünf Gestirne verschiedene Bahnen ziehn, gegensätzlich der Erde unter ihnen leuchtend. Von ihren geringsten Bewegungen hängen die Schicksale der Völker ab, und Größtes und Kleinstes wird danach gestaltet, je nachdem ein freundliches oder ein mißgünstiges Gestirn aufzieht. Staunen wirst du über die geballten Wolken, die stürzenden Wasserfluten, die schräg zuckenden Blitze und das Getöse des Himmels."

„Hast du dich an dem Schauspiel des Himmels ergötzt, so nimmt dich eine andere Erscheinungsform der Natur zu sich auf,

1) Seneca cons. in Marc. cap. XVIII.

auch sie ist wunderbar. Hier breitet sich eine offene Fläche weiter Ebenen ins Unendliche aus, dort ragen Gipfel großer schneebedeckter Bergmassen in unendliche Höhe. Dann siehst du Flüsse, die aus einer Quelle nach Osten und Westen sich teilen, Haine, deren Gipfel im Winde sich neigen, viele Wälder mit den verworrenen Rufen der Vögel und Tiere."

„Städte in verschiedener Lage und Völker, abgetrennt durch die Ungunst der Landschaft, wo die einen auf hochragende Gebirge sich zurückziehen, andere in feiger Furcht durch Fluß und See sich wallartig umschließen; Saaten, durch Pflege des Ackers gefördert, und verwilderte Pflanzungen ohne Pflege. Sanfte Bäche, die zwischen Wiesen rieseln, liebliche Gegenden, der Strand, der sich zum Hafen buchtet. Inseln, zahlreich über das weite Meer verstreut, die durch ihre Lage die Meere abteilen: den Glanz von Juwelen und Edelsteinen, Gold, das bei rasendem Windsturm in der Sandwüste aufglänzt, mitten auf dem Land oder auf hohem Meer die ehernen Lichtfackeln, und den Ozean, der die Erde umschließt, den ununterbrochenen Zusammenhang der Stämme in dreifachem Bogen zerreißend und in ungeheurem Toben aufschäumend. Tiere wirst du dort in den unruhigen und ohne Windstoß sich regenden Wassern schwimmen sehen, größer als alle Geschöpfe der Erde, die einen von rascher Bewegung und verderblich durch heftigen Flossenschlag, andere, die Wassermengen in sich aufsaugen und wieder ausspeien, eine große Gefahr für die Vorüberfahrenden. Schiffe wirst du sehen, die unbekannte Weltteile suchen; du wirst sehen, wie menschlicher Wagemut nichts unversucht läßt und wirst Zuschauer zugleich und Mitwirker der Menschen, die Großes versuchen. Allerlei Künste wirst du lernen und lehren zur Einrichtung, zum Schmuck und zur Beherrschung des Lebens."

„Aber dort werden auch sein tausend Leiden des Körpers und der Seele, Krieg, Raub, Gift, Schiffbruch, Tücken des Himmels, des Leibes, schmerzlichste Sehnsucht nach dem Teuersten und der Tod, unbestimmbar, ob leicht oder durch Marter, Qual und Kreuz."

Dazu ist zu bemerken, daß die Darstellung der Welt als eines herrlichen spectaculum als stoischer Topos — θέατρον τῆς ζωῆς — weit verbreitet ist[1], daß ebenso die Darstellung der Welt als

[1] So bei Philo de spec. mundi c. 25—29. Ant. u. Chr. c. 35, 2, weitere Stellen bei Werner Jaeger, Nem. von Emes. s. 139.

einer großen Stadt mit einer ausgezeichneten Organisation ein gebräuchliches stoisches Bild darstellt, das sich häufig in der kynischen Diatribe wiederfindet und auch z. B. bei *Cicero* wiederkehrt[1]). Die Tatsache, daß sich dieses Bild, der lebhafte Ausdruck der universalen Einschließung des gesamten Kosmos, bei *Philo* in seinen kosmischen Schriften und bei *Nemesios* findet, weist darauf hin, daß auch *Poseidonios*, das Vorbild beider, innerhalb seiner Lehre vom Kosmos in diesem Gleichnis seine Lehren bildhaft zur Darstellung brachte. In der Tat findet sich auch im ersten Buch der Tusculanen *Ciceros* eine Darstellung des Kosmos, die mit der bei *Seneca* aufgeführten verschiedene Gemeinsamkeiten

1) Dem Bild von der Welt als einer großen Stadt geht bei Seneca eine breite Exemplifikation dieses Bildes an einer wirklichen Stadt, nämlich Syrakus voraus (Sen. ad Marc. c. XVII), wo er zuerst ebenfalls die ganze, durch die äußeren Verhältnisse bedingte Situation — das Fremde — darstellt, mit allen seinen Schönheiten, Vorzügen, Häßlichkeiten, Nachteilen — und dann dem Menschen die freie Wahl anheimstellt, die gegebene Situation zu akzeptieren oder nicht zu akzeptieren: die Lehre von der ἀταραξία des Mannes, den seine Weisheit in die Lage setzt, alles, was innerhalb seines Daseins geschieht, als selbstverständlich und unabänderlich vorauszusetzen und hinzunehmen, ohne sich dadurch beirren zu lassen. Die in dem ersten Gleichnis geschaffene Situation kehrt innerhalb der späteren Komposition in der Anordnung des Kosmos in paralleler Konstruktion des Gedankenablaufs wieder: Grave est tamen, quem educaveris iuvenem iam matri iam patri praesidium ac decus amittere. Quis negat grave esse? sed humanum est. Ad hoc genitus es, ut perderes, ut perires, ut sperares et optares et quod pessimum est, numquam scires cuius esset status.

Si quis Syracusam petenti diceret: omnia incommoda, omnes voluptates futurae peregrinationis tuae cognosce, deinde ita naviga. hae sunt, quae mirari possis: videbis primum insulam ipsam ab Italia angusto interscissam freto quam continenti quodam cohaesisse constat . . . deinde videbis stratam illam fabulosam Charybdim, qua diu ab austro vacat, at si quid inde vehementius spiravit, magno hiatu profundoque navigia sorbentem. videbis celebratissimam carminibus fontem Arethusam, nitidissimi ac perlucidi ad imum stagni, gelidissimas aquas profundentem sive illas ibi primum nascentis invenit, sive inlapsum terris flumen integrum supter tot maria et ab confusione peioris undae servatum reddidit. videbis portum quietissium omnium quod aut natura posuit in tutelam classium aut adiuvit manus sic tutum ut ne maximarum quidem tempestatium furori locus sit . . .

Sed cum omnia ista cognoveris, gravis et insalubris aestas hiberni caeli beneficia corrumpet. Erit Dionysius illic tyrannus . . .

Audisti quid te invitare possit, quid absterrere. proinde aut naviga aut resiste.

Dicit omnibus nobis natura: *neminem decipio.*

aufweist[1]: „Wenn wir die Gestalt des Himmels betrachten, die unseren Sinnen unfaßbare Schnelligkeit seiner Umdrehung, den Wechsel von Tag und Nacht, die vierfache Veränderung der Jahreszeiten, die so angemessen ist für das Reifen der Früchte und die rechte Beschaffenheit der Körper; die Sonne, all dieser Verhältnisse Ordnerin und Führerin, den Mond ... die Planeten ... den sterngeschmückten Himmel bei Nacht, den aus dem Meer hervorragenden Erdball, festgeheftet im Mittelpunkt des Weltalls ... die Menge von Tieren ... endlich den Menschen selbst, gleichsam den Betrachter des Himmels und Verehrer der Götter, und des Menschen Nutzen dienstbar Land und Meer ... können wir zweifeln, daß diesem gewaltigen Weltgebäude ein Schöpfer oder ein Lenker vorstehe[2]?" Abgesehen von dem theologischen Schluß weist dieses Stück innerhalb seiner stilistischen Darstellung und Komposition verschiedene Eigenarten auf. Die Einteilung in zwei Betrachtungsebenen: Himmel und Erde; die Darstellung der Himmelsphänomene: Umlauf, Tag und Nachtzeit, Jahreszeiten, die Darstellung der Gestirne in der Reihenfolge Sonne, Mond, Planeten, Sterne; dann die Darstellung der Unterbühne des kosmischen Theaters: die Erde in der stufenförmigen Aufteilung der Erde, Tier, Mensch; der Preis des Menschen als des Beherrschers der Welt sind von einer starken Ähnlichkeit mit dem Abschnitt bei Seneca, die durch die sprachliche Formgebung noch unterstützt wird. Man vergleiche Sen. ad Marc. XVII indefatigata caelestium officia volventem — Tusc. I 68 conversionis celeritatem; S.: solem cotidiano cursu die noctisque spatia signantem — C.: vicissitudines dierum ac noctium; S.: ducem solem — C.: uno sidere omnia impleri; S.: nocturnam lunae successionem ... modo occultam modo toto ore terris imminentem — C.: lunamque adoretione et deminutione ...; S.: videbis quinque sidera — C.: in eodem orbe quinque stellas ferri.

Trotzdem hier als gemeinsame Quelle *Poseidonios* zu setzen — was bei Seneca nicht ausgeschlossen wäre — ist verfehlt. Cicero rechnet nach Mondtagen in dem gleichen Bild, wo Seneca eine Einteilung nach Sonnentagen kennt, und während Seneca der Astrologie eine wesentliche Bedeutung innerhalb der kosmischen

1) Die vorliegende Übersetzung aus Norden, Agnostos Theos S. 23 f.
2) Cic. Tusc. disp. I. 70.

Struktur zumißt und einen Determinismus durch kosmische Schicksalsbestimmung kennt, spricht *Cicero* kein Wort davon. Wo andererseits *Cicero* seine contemplatio in eine Verherrlichung des Menschen ausmünden läßt, ohne vorher die Schönheit der geschaffenen Natur zu berühren, bringt *Seneca* in einem hymnischen Ton eine rhapsodische Schilderung der Naturschönheiten; auch die in beiden Stellen vorhandene laudatio hominis ist im Grunde doch sehr verschieden. Allerdings ist die Lobrede auf die Herrlichkeit des Menschen bei *Cicero* sehr beliebt[1]) und weist manchmal Züge auf, die mit der *Seneca*-Stelle gleichgestellt werden können: ad Marc. XVIII, 8: Videbis nil humanae audaciae etc. — Cic. l. c. 153 Quid vero? hominum ratio non in caelum usque penetravit? Auch die Nennung der Schiffahrt als einer Hauptleistung des Elementenbezwingers Mensch findet sich bei beiden: ad Marc. XVIII, 7 und Cic. l. c. 152: magnos vero usus adfert ad navigia facienda quorum cursibus subpeditantur omnes undique ad vitam copiae . . . propter nauticarum rerum scientiam plurimisque maritimis rebus fruimur atque utimur, dem auch eine Wiederholung dieses Topos bei Nemesios p. 64 entspricht.

Doch zeigt eine genauere Betrachtung, daß das, was den verschiedenen Stellen gemeinsam ist, lediglich eine Wiederholung der nämlichen τόποι bedeutet, die, einmal im Umlauf, von Verschiedenen zu verschiedenen Zwecken benutzt wurden. *Cicero* gelangt bei seiner Darstellung des Kosmos zu einem theologischen Ergebnis: zu einem Gottesbeweis; *Seneca* zu einem ethischen Ergebnis: der Vergänglichkeit alles Irdischen; beim ersten der höchste Optimismus über die unbegrenzte, naturbeherrschende, himmelerforschende Leistungsfähigkeit des Menschen, des Hauptwerkes der Natur; dort seine Zurückführung auf die allgemeinen Gesetze des Irdischen, Vergänglichkeit, Krankheit, Leiden, Tod; bei dem einen eine laudatio, beim anderen eine Diatribe de morte; keine der genannten Stellen hat mit *Poseidonios* direkt etwas zu tun. Der Mensch ist hier nicht *in* der Natur, sondern eine Trennung von Beschauer und Kosmos ist vorausgesetzt: der Mensch wird *Zuschauer* des großen θέαμα, ohne sich selbst in den Kreislauf des Kosmos mit einbegriffen zu fühlen, was poseidonisch wäre, und ohne sich in das Schaffen der gleichen Kräfte

1) Cic. de nat. deor. II.

hineinzustellen, die den Organismus der Welt durchfluten und sich in der Formung der organischen Natur wie in der seelischen, wie in der Gestaltung der Geschichte gleichmäßig auswirken. *Der Mensch ist nicht Zentrum der Schöpfung, sondern* — was einem Römer besonders imponieren mußte — *Beherrscher, ja Züchtiger der Natur.*

Für *Seneca* ergibt sich soviel: hier ist ein kosmisches Bild des Lebens entrollt in einer unerwarteten Grandiosität aus einem allumfassenden Naturgefühl heraus. In unmittelbarem Zusammenhang mit den Ereignissen und unerschöpflichen Institutionen der Schöpfung, ihrer Schönheit und ihrer Gesetzlichkeit, ist der *Tod* gerückt als letztes der Ereignisse, nicht ohne tragisches Pathos am Schluß der Reihe irdischer Schönheit und Vollkommenheit. Es gibt kaum eine Stelle mehr, wo das Problem in so kosmischer Weite erfaßt und ethisch ausgewertet wird wie hier, wo Seneca einer Mutter, die ihr Kind verlor, das große θέαμα τῆς ζωῆς vorführt: kein Mysterienspiel, in dem unwissendes Menschenahnen und Menschensehnen die Schauer der Vergänglichkeit in symbolische Gestalten religiöser Phantasie band, sondern als eine große Offenbarung der Geheimnisse des Universums, *die der Wissende klar sieht und dem Unwissenden zum Trost entschleiert:* mehr Erkennen als Glauben, aber darum nicht weniger Religion; weniger kindliche Scheu, aber darum nicht weniger Andacht. *So begreift der Weise den Tod und läßt die Furcht, indem er das Unvermeidliche als Gesetz erfaßt, das in der ganzen Schöpfung gilt, und sich ihm willig unterstellt, da er durch Einsicht seinen Sinn erkennt:* der reife Gedanke, den bereits die chrysippeische Theodizee einführt, deren sittliche Konsequenz die Verachtung des Todes ist.

Druckfehlerberichtigung.

Seite 3 Anm. 1 σῶμά τι statt σῶμα τι.
„ 6 Zeile 33 stellt sich statt stellt.
„ 16 „ 18 ζῷον statt ζῶον.
„ 18 „ 23 μῖξις, κρᾶσις statt μίξις, κράσις.
„ 25 „ 15 σύνδεσμος statt συνδεσμός.

Lebenslauf.

Am 17. November 1907 bin ich, Ernst Wilhelm Benz, evangel. Glaubens, als Sohn des Reichsbahningenieurs Ernst Benz und seiner Ehefrau Line, geb. Bofinger, in Friedrichshafen geboren. März 1924 bestand ich die Reifeprüfung am Eberhard-Ludwigs-Gymnasium in Stuttgart. Nach einem drei-semestrigen Studium der klassischen Philologie in Tübingen setzte ich meine Studien in Berlin in zwei Semestern und in Rom während eines sechsmonatigen Studienaufenthalts fort. Nach Tübingen zurückgekehrt, bestand ich im siebten Semester die Doktorprüfung der Philosophischen Fakultät Tübingen. Meine akademischen Lehrer waren in Tübingen die Professoren Otto Weinreich, Wilhelm Schmid, Mewaldt, Vogt, Watzinger, Bohnenberger, Hermann Schneider, in Berlin die Professoren Deubner, Werner Jaeger, Noack, Norden, Spranger, v. Wilamowitz-Möllendorff, in Rom die Professoren Buonajuti und Pettazzoni, denen ich allen, besonders aber Herrn Prof. Dr. Otto Weinreich, dem gütigen Förderer meiner wissenschaftlichen Arbeit, meinen ehrerbietigsten Dank ausspreche.